العدد الثالث • رجب ١٣٩٥هـ • يوليو (تموز) ١٩٧٥م

مجلة

المسلم المعاصر



فصلية فكرية تعالج شؤون الحياة المعاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية

العدد الثالث • رجب ١٣٩٥هـ • يوليو (تموز) ١٩٧٥م

صاحب الامتياز ورئيس التحرير المسؤول

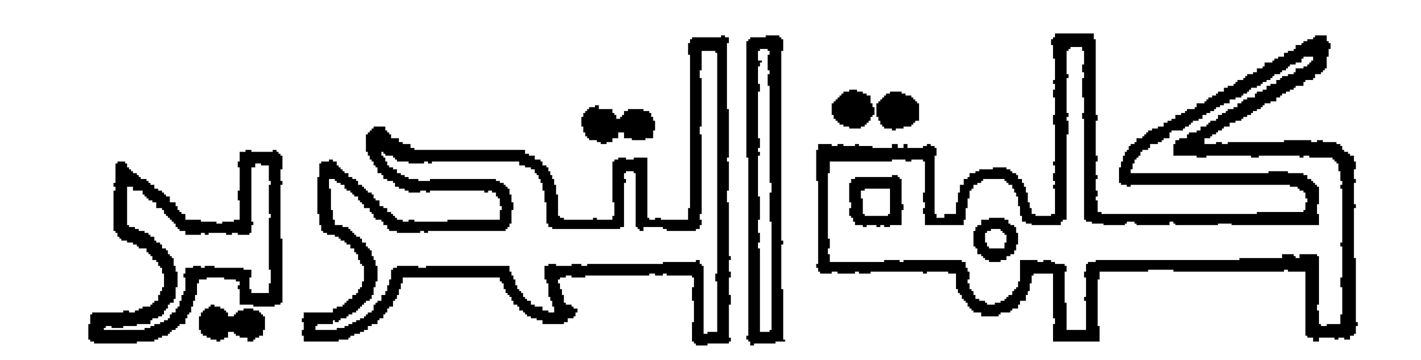
الدكتور جمال الدين عطية

العنوان
ص. ب. ١١٩٤٢٩ بيروت

سعر النسخة ٤٠٠ ق.ل
الاشتراك السنوي في لبنان : ١٥ ل.ل

محتويات العدد





العمل العلمي المنشود

ليست مجلة « المسلم المعاصر » الا قطرة من بحر مما يحتاجه العمل الإسلامي المعاصر في الميدان العلمي ...

هذه الحقيقة قد تصدم مشاعر الكثيرين ممن ارتاحت ضمائرهم لصدور « المسلم المعاصر » وشعروا أنها بذلك تسد الفراغ في الميدان العلمي الإسلامي المعاصر ...

ولكني أشعر بواجِب توضيح الموقف حتّى تأخذ المجلة مكانها وحجمها الطبيعي من العمل العلمي الضخم الذي ينبغي ان يقوم ...

* * *

واذا أردنا تصويراً مبسطاً لخريطة العمل المطلوب ينبغي ان نستحضر الأبعاد الأربعة الآتية :

١ ــ الأصول من كتاب وسنة وما يتصل بهما او يتفرع عنهما .

٢ ــ التراث بمختلف فروعه ؛ مخطوطاً ومطبوعاً .

٣ ــ الحضارة الحديثة في الربع الأخير من القرن العشرين ومشارف القرن الحادي والعشرين .

٤ ــ واقع العالم الإسلامي ، امكاناته وتطلعاته ومعوقات انطلاقه .

ومن هذه الأبعاد الأربعة ممزوجة متفاعلة، تبدأ عملية التصور النظري والتطبيقي للحياة الإسلامية المنشودة ...

وإذا أردنا ترجمة ذلك إلى مشروعات عملية محددة نجد اننا امام نوعين من المشروعات : مشروعات تمهيدية هي بمثابة أدوات العمل اللازمة للمشروعات الأصلية التي تبدأ بعد ذلك ...

* * *

فمن قبيل المشروعات التمهيدية : مشروع موسوعة الحديث ، وموسوعة الفقه ، ومعاجم وفهارس لامهات الكتب (الفقه والتاريخ والادب وغيرها) ، وفهارس المخطوطات ، ومكتبة صور المخطوطات ، وأرشيف لمتابعة ما كتب ويكتب عن الإسلام والمسلمين داخل العالم الإسلامي وخارجه (من كتب ومجلات علمية ونشرات ...) بجميع اللغات ، وإعادة كتابة التاريخ الإسلامي ، وتسجيل التراث في أدمغة الكترونية computer وافلام مصغرة microfilm وبطاقات مصغرة microfiche تسهيلاً لوصول الباحثين إلى المعلومات المطلوبة ...

ومن قبيل المشروعات التمهيدية كذلك استخراج الكليات والمقاصد الشرعية من الفرعيات والأحكام التفصيلية ومحاولة استخلاص نظرة الإسلام العامة في كل فرع من فروع العلم ، وعقد المقارنات بينها وبين الفلسفات والآراء الوضعية ...

ولا تقتصر الحاجة إلى ذلك على العلوم الشرعية بمفهومها التقليدي بل تمتد

لتشمل الاقتصاد والاجتماع والتاريخ والتربية ، بل تتعدى العلوم الانسانية إلى العلوم الطبيعية فهي كذلك بحاجة ماسة إلى إعادة كتابتها من وجهة نظر إسلامية ...

* * *

هذه المشروعات التمهيدية – وما ذكرناه منها ليس إلا على سبيل المثال لا الحصر – ينبغي ان تواكبها محاولة جادة لتخطي الأثر السيء لازدواج الثقافتين الشرعية والعصرية والذي يتركز في تخريج فئة دارسة للعلوم الشرعية وغير ملمة بمشاكل العصر وعلومه وفئة أخرى دارسة لمشاكل العصر وعلومه وغير ملمة بالعلوم الشرعية ، وقد اتجهت الجامعات مؤخراً إلى علاج جزئي لهذا الانفصام بتدريس علم الثقافة الإسلامية في الجامعات العصرية وبفتح كليات علمية في الجامعات الشرعية ، وجدوى هذا العلاج الجزئي محدودة للغاية ولعلنا نعود إلى بحثها في مناسبة أخرى ، ولكن الحاجة ماسة إلى معهد عال لمن أتموا تخصصاتهم سواء منها الشرعية أو العصرية على أعلى المستويات كي يكمل كل منهم ما ينقصه من العلوم الأخرى (على حسب الأحوال) وفي نطاق تخصصه فقط (اهتداء بشروط المجتهد الخاص لا العام) حتى تتكون من خريجي هذا المعهد وحدات متخصصة في كل فرع تجمع في كل فرد من أفرادها – لا بالتكامل بين أفرادها فحسب – بين الثقافتين العصرية والشرعية ممتزجة متفاعلة ، وتكون هذه الوحدات المتخصصة هي معقد الأمل في الاجتهاد المعاصر ضمن إطار مجمع علمي إسلامي ...

* * *

وسواء قام هذا المجمع العلمي في مكان واحد على نسق « مدينة العلماء » في « نوفوسبرسك » بسيبريا من الاتحاد السوفياتي ، أو في مدن متفرقة على نسق معاهد « ماكس بلانك » في ألمانيا الغربية ، فالمهم ان تكتمل لهذا المجمع مقدماته التمهيدية التي أشرنا إليها ومقوماته الرئيسية وأهمها تكوين أفراد وحداته

المتخصصة ثم رسم منهج الاجتهاد المعاصر الذي هو حصيلة المشروعات التمهيدية واساس الانتاج المنشود لهذا المجمع العلمي الإسلامي ..

* * *

ولا يتسع المجال هنا للاشارة إلى العديد من صور النشاط العلمي الذي تمّ بعض هذه المشروعات في إطاره ، من مؤتمرات وجمعيات ومجلات ودور نشر وغير ذلك من المؤسسات العلمية المتخصصة ، ولكن ينبغي الإشارة هنا إلى ثلاث ملاحظات رئيسية :

أولاها ان الاعتماد على الحكومات في قيام هذه المشروعات يدخل بها في دوامة «الروتين» الحكومي ومتاهة السياسة المتغيرة بتغير الوزارات ومراكز القوى في الداخل وبتغير العلاقات بين الحكومات ومحاور العمل على الساحة العربية والإسلامية .

لذلك ينبغي ان يكون المنطلق هو قيام مؤسسة أو مؤسسات غير حكومية ومستقلة عن الحكومات حتى لو تلقت الدعم من بعض الحكومات .

وهذا يقودنا إلى الملاحظة الثانية وهي فقدان الوعي العلمي لدى كثير من أغنياء المسلمين الذين ينظر إليهم كبديل عن الحكومات في تمويل هـذه المشروعات ، والوعي المفتقد في هذا المجال له مظهران : عدم وضوح أهمية الجانب العلمي في العمل الإسلامي ، وعدم وضوح تعدد مصارف الزكاة والانفاق في سبيل الله وتعديها إقامة المساجد وإطعام الفقراء إلى غير ذلك من المؤسسات الخيرية المتطورة لملاقاة الحاجات المتجددة للعمل الإسلامي .

ولعل الصيغة الموفقة لحل هذه المعادلة هي الاعتماد المتوازن على الحكومات والأغنياء والقاعدة الشعبية العريضة ممن يبذلون القليل الذي يملكون عن وعي وإيمان...

أما الملاحظة الثالثة فتتعلق بأهمية اختيار القائمين على هذه المشروعات ، إذ عادة ما تتجه الأنظار إلى فئة العلماء التقليديين وكثير منهم — مع علمهم

وفضلهم – يفتقدون الرؤية المستقبلية المبدعة اللازمة للخروج من دوامة التكرار الذي يتسم به الإنتاج العلمي الحالي إلى الأفق الذي تحدثنا عنه بأبعاده المختلفة وآفاقه القريبة والبعيدة ...

لذلك ينبغي التدقيق في اختيار القائمين على هذه المشروعات العلمية ...

* * *

ان المد الإسلامي المعاصر حقيقة يعترف بها الغربيون ، بل تنبأ بها علماؤهم منذ فترة ليست بالقصيرة .

هذا المد الإسلامي هو دورة من دورات التاريخ ، وهو ثمرة جهود ودماء بذلت منذ صيحات جمال الدين الأفغاني ومحمد اقبال وابن باديس ومحمد عبده ورشيد رضا وحسن البنا والمودودي وسيد قطب ومن تلاهم على الدرب الطويل ...

هذا المد الإسلامي يحلو للبعض ان يركب أمواجه فيكسب شرفاً وشهرة ومنصباً ومالاً ... يستوي في ذلك الأفراد والحكومات .

ويفرح المراقبون من غير المسلمين – إن لم يكونوا هم المخططين لذلك – لما ينتج عن ذلك من تزييف للحقيقة أو وأد للعمل الإسلامي في مهده أو إجهاض له قبل أن يولد ...

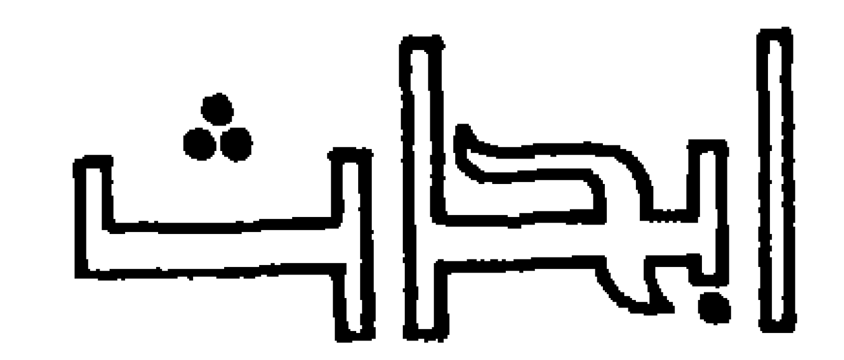
هذا حكم الغالب الأعم ، ولا ينفي ذلك وجود بعض الجهود المخلصة في الخط الصحيح رغم قلة الامكانات المتاحة لها ووفرة العراقيل أمامها ...

وبالمقابل تقوم في الغرب محاولات جادة من وحي مصلحة الغرب لدراسة الإسلام وأحوال المسلمين وتستخدم فيها وسائل العلم الحديث وتنفق عليها الأموال الطائلة ، وأظن انه لن يمضي وقت طويل حتى تستوعب هذه الأعمال جل المشروعات التي تحدثنا عنها ، وليس ببعيد عن الأذهان ما أنجزه المستشرقون من فهارس للسنة وتحقيق وفهرسة للمخطوطات وموسوعة الإسلام والارشيف المتخصص في الشؤون الإسلامية في جامعات ماكجيل بكندا وهارفارد وبرنستون

بالولايات المتحدة والعديد من الجمعيات والنشرات والمكتبات والمجلات العلمية المتخصصة في الشؤون الإسلامية باللغات الاوربية وغير ذلك مما يطول شرحه .

ولا يتسع المقام لتقويم هذه المشروعات جملة ، وإنما محل ذلك عند تقديم دراسة مفصلة عن كل مشروع ، والله المستعان .

جمال الدين عطية



الثقافة والحضارة

د . عثمان أمين *

لا يخطر ببالي أن أتحدث هنا عن الثقافة والحضارة بمفهومهما الحديث، فهذا أمر لا قِبَل لي به ، ولا حاجة بنا إليه . وإنما مقصودي أن أرسم خطوطاً سريعة توضح نظرتي إليهما وموقفي منهما من خلال لغتنا العربية ، وهي كما تعلمون ، لغة «جوانية» على الأصالة ، تجعل الصدارة للمعنى والقيمة والفكرة .

وقد حفزني إلى هذه الخواطر أننا نشهد هذه الأيام من آثار الغرب فيما يسمونه « حضارة » و « ثقافة » ما يدعونا إلى وقفة تأمل وتفكير : إغراق في الاقتصاديات . واستعباد للماكينات وسباق إلى الإلكترونيات ، وازورار عن القلب والجوهر والروح في الإنسان . ونشهد موكباً حاشداً من الصور تلاحقنا بها السينما والصحف والإذاعة والتليفزيون – تجعلنا نجري ونلهث إلى غير غاية ، ونعيش على هامش أنفسنا ، وكأنما أضحى مثلنا الأعلى أن نقيم في

* عضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة وأستاذ الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة .

معسكرات أو مخيمات ، وكأننا خطوط هندسة أو أرقام حساب .

باسم الثقافة والحضارة بعد أن زيفوهما أهدروا « الناطقية » فينا ؛ وباسم العقل ، بعد أن ابتذلوه ، ندّدوا بما هو روحي وأبدي ، وسَخِروا من الأديان بعد أن سخّروها لحكم الجماهير .

وقالوا لنا إن تقدم العلم سيمهّد السبيل إلى الوئام بين جميع الشعوب . ولكن المبدأ الأعلى للعلم — وهو السماحة والنزاهة — قد أفلت منهم ولم يفهموا دروسه ، حتى قال أحد علمائهم : « متى خرجنا من مجال تخصصنا ، عُدنا كما كنا بدائيين » !

إن الثقافة والحضارة لا يُرتَجلان ، ولا يُستَعاران ، ولا يُستَوردان ، ولا يقومان باللوائح أو المراسيم . والشعوب لا تتثقف ولا تتحضر إلا في أناة وتريث وعكوف ؛ ولن تبلغ من ذلك ما تريد إلا بالتعهد والرعاية والعناية ، وكلها تتنافى مع العجلة والتهور والاندفاع .

فليست الثقافة ولا الحضارة محفوظات أو مجهزات أو معلّبات ، بل هي كما قال « هريو » : « ما يتبقى في نفوسنا بعد أن نكون قد نسينا كل ما حفظنا » .

وليس شأن الثقافة والحضارة كشأن ما يسمى باللغة العصرية باسم « القهوة الفورية » (instant coffee) أو نسكافيه (Nescafé) « وشتان عندنا بين هذه القهوة « الجاهزة » وبين القهوة العربية « المجهزة » . أعني تلك التي لا تصير قهوة إلا بعد إعداد خاص وعلى مراحل . وتلك في نظرنا هي نفخة الحضارة الحقيقية في عمل القهوة : لأنها تتطلب تريثاً وعناية ، وتفسح للذهن مجالاً للتأمل والروية .

وما قلته عن « القهوة الفورية » نستطيع أن نقوله عن بعض الأفكار الجاهزة ، والإديولوجيات المستوردة ، والعقائد المجهزة حتى قبل أن تجهز ،

كما يقول برجسون . ويحضرني في هذا المقام حكاية واقعية تعبر في نظري عما أريد أن أؤكده من «جوانية» الثقافة والحضارة، وأنهما لا تقومان إلا بالعراقة والأصالة :

في سنة ١٩١٧ مثّلت مسرحية « أوديب ملكاً » على مسرح « أورانج القديم » في فرنسا . وكان الثري الأمريكي « كارنيجي » من شهود المسرحية . فأعجب بها أيما إعجاب . وما كاد ينتهي التمثيل حتى نهض من مكانه وأسرع إلى مدير المسرح يهنئه ، ووجه إليه السؤال التالي :

« كم من الدولارات تلزم لإخراج هذه المسرحية في أمريكا على هذا النحو من الإبداع ؟ »

فأجابه الفنان الفرنسي : مع الأسف يا مسيو كارنيجي ، ليست الدولارات هي الشيء المطلوب هنا ، بل يلزم لذلك ألفان من السنين .. !

وأكبر الظن أن المدير الفرنسي أراد أن يقول للثري الأمريكي ما قاله من قبل الشاعر العربي القديم :

حسن الحضارة مجلوب بتطرية وفي البداوة حسن غير مجلوب

وأود أن أنوه في هذا المقام بأن وزارة الثقافة المصرية قد أحسنت ، من الناحية الشكلية على الأقل ، حين راعت هذا المعنى عند إنشائها « المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب » ، فدلّت بهذا على أنها قد انتبهت إلى أن لجان هذا المجلس لا تنشىء ثقافة ، وإنما « ترعى » الثقافة القائمة ، وأن هذه « الرعاية » أمر يحتاج إلى الجهد والوقت والمال .

والواقع أننا لا نستطيع أن نبحث عن ثقافة أو حضارة بمعزل عن وعي الإنسان وموقفه منهما . إن الناطقية الإنسانية هي مركز الكون كله . والعالم الخارجي أو « عالم الأعيان » كما يقول المتكلمون الإسلاميون ، لا يكون كذلك إلا بالقياس إلى « عالم الأذهان » . وكل أمر « واقع » فهو ملوّن دائماً بموقف الذات من الموضوع . إن الذات « تقدّ العالم على قدها » كما يقول كانط .

والإنسان ليس مجرد نتيجة للتاريخ : بل هو القوة المحركة للتاريخ . والدين دعامة أساسية للحضارة ؛ لأنه منبع للقيم الروحية ، ولأنه هو البعد الجواني للانسان من حيث هو إنسان . فما من حضارة تصلح لأن يطلق عليها هذا الإسم إذا جعلت ديدنها أن تتنكر للدين ولقيم الروح . وهناك مجتمعات ربما نجحت في حل مشكلات الإنتاج ، ولكنها لم تستطع حتى اليوم أن تحل مشكلة الإنسان . والإنسان لا يقنع بالمادة بل يريد الروح ، ولا يكتفي بالحياة في الحاضر ، بل يتطلع إلى حياة المستقبل .

إن الحضارة تقوم في النهاية على الإيمان كما يقول « مادارياجا » . و« الإيمان رابطة أخلاقية تجعل الناس يرتفعون فوق مصالحهم الشخصية المباشرة . وإن المدافع والذخائر والمؤن مادة لا حياة فيها بغير الإيمان : وفي معركة « فالمي » تغلب الإيمان بلا مدافع على المدافع بلا إيمان » .

والحرية والعدل روح المجتمع المتحضر . ولا يمكن أن يدوم مجتمع بلا حرية ولا عدالة . وليس هنالك سوى اختيار واحد : إما الحرية وإما الطغيان . فإذا ألغيتَ الحرية فسمِّ طغيانك ما تشاء : فاشية أو نازية أو دكتاتورية (المافيا) أو استبداد الصعاليك .

المجتمع المتحضّر هو المجتمع الأخلاقي أو « المدينة الفاضلة » بتعبير الفارابي . وهي تلك التي يجعل اهلُها أمور السياسة خاضعة لقانون الأخلاق ، ويدأبون في أفكارهم وأعمالهم على الإنصات إلى صوت الضمير . ولا ريب أن العلوم الأخلاقية والنفسية والاجتماعية هي اليوم ألزم من علوم المادة التي هي أدنى إلى أن تكون خطراً يتهدد الناس في مجتمع ما يزال أهله على جهل بأنفسهم . ومن البيّن ، كما يقول مالك بن نبي ، أن تربية إنسان متحضر وإعداده أصعب من صنع محرك ، أو تعويد قرد على أن يلبس رباط رقبة !

إن الروح هي التي تتيح للإنسانية أن تنهض وتتقدم . وحيث تغيب الروح يكون السقوط والاضمحلال : لأن ما يفقد القدرة على الصعود لا يملك إلا أن

يهوى منجذباً بثقل لا سبيل إلى مقاومته . والدين هو « مجمّع » القيم الاجتماعية ولكنه يقوم بهذا الدور في حال نشأته وإنتشاره وحركيته ؛ حين يعبر عن فكر الجماعة . أما حين يصبح الإيمان مطوياً بغير إشعاع ، أعني حين يصير إيماناً فردياً ، فإن رسالته التاريخية تنتهي على الأرض ، إذ يكون عاجزاً عن تحريك دفة الحضارة ، ويصبح إيمان متعبدين يعزلون أنفسهم عن الحياة ، ويهربون من واجباتهم ومسؤولياتهم » .

في ١٨ من يونيو سنة ١٩١٦ ألقى (رابندرانات تاغور) محاضرة في جامعة طوكيو خاطب فيها الشبيبة بقوله : « إنكم لا تستطيعون أن تقبلوا الحضارة الحديثة كما هي . إن واجبكم أن تدخلوا عليها التغير الذي تتطلبه عبقريتنا الشرقية . وواجبكم أن تبثوا الحياة حيث لا يوجد إلا الماكينة . وأن تستعيضوا بالقلب الانساني عن حسابات المصلحة الباردة . وان تتوخوا الحق والجمال حيث لا سلطان إلا للقوة الغاشمة والنجاح اليسير . إن حضارة أوروبا نهِمة ومسيطرة ، تلتهم الشعوب التي تغزوها ؛ انها تبيد وتفني الأفراد والشعوب التي تعوق مسيرتها الفاتحة . إنها حضارة كلها سياسية ، تستسيغ لحوم الآدميين . إنها تقهر الضعفاء وتثري على حسابهم . إنها آلة للطحن . إنها تبذر — أينما ذهبت — الحسدَ والغيرةَ والشقاق . إنها تصنع الفراغ حولها . إنها حضارة علمية لا إنسانية ومصدر قوتها أنها تركز جميع قواها صوب غاية واحدة : الثروة ، وتحت اسم الوطنية لا تراعي كلمة الشرف . إنها تمد بلا خجل شباكها ، ونسيجها الكذب ، وتقيم للمعبود الهائل البشع المعابد المشيدة للكسب والمنفعة . ونحن نتنبأ دون تردد بأن هذه الحضارة لن تدوم أبداً لأن في العالم قانوناً أخلاقياً مهيمناً ينطبق على الجماعات كما ينطبق على الأفراد . وإهدار كل مثل أعلى في الأخلاق ينتهي بأن يؤثر في كل عضو من أعضاء الجماعة . ويولد عدم الثقة والاستهتار . ويحطم في الانسان كل ما هو مقدس، إنها تمرد على القوانين التي سنها العلي القدير . انها لا تستطيع أن تنتهي إلا إلى « كارثة » .

ورومارولان الذي سجل هذه الفقرات في يومياته قد أعلن أن هذه

المحاضرة التي تبيّن منعطفاً في تاريخ العالم لم يكن لها صدى في كبرى الصحف الاوربية ولم تنشر إلا في المجلة المسماة (أوت لوك) « The Outlook »الصادرة بنيويورك في ٩ من أغسطس ١٩١٦ .

إن الثقافة عندنا ليست معلومات محفوظة ولا تطبيقات منقولة بل هي في مفهومها الصحيح شيء يجاوز المهارة أو البراعة في أي ناحية من نواحي العلوم النظرية أو العملية . الثقافة مرادفة في نظرنا لحضور القلب ويقظة الروح ، وهما لا يكونان الا مع الضمير الحي والعقل الناضج والقلب السليم . ومتى استيقظ الوعي والضمير في الإنسان أصبح النظر والعمل عنده متلازمين لا يفترقان ، وأصبحت حياته مصداقاً لأفكاره : فبعد عن الآلية والأنانية ، وقصد إلى الغايات بأفضل الوسائل ، واتجه إلى الجوهر والمخبر ، دون وقوف عند المظاهر والأعراض . والأساس المتين الذي تقوم عليه الثقافة الواعية ، ثقافة القلب والعقل والحس ، هو الاعتقاد بالقيم الروحية والمبادىء الاخلاقية . فلسنا نتصور أن مثقفاً واعياً لا تصدر أفكاره وأعماله عن يقين راسخ بأن الثقافة ـ كالحضارة ـ تقوم على الإيمان ، أي على الرابطة الأخلاقية التي تدفع الناس إلى أن يفكروا ويعملوا متساندين ، مرتفعين على بواعث الأنانية والأثرة متخطين نوازع المصلحة المادية المباشرة .

والإنسان المثقف منوط برسالة أخلاقية اجتماعية عليه أن يؤديها : فهو بحكم وعيه المستنير تكون رسالته السعي الدائب إلى تقدم المجتمع وإسعاده : فهو يجعل جهده أن يزكي في نفوس الناس الشعور بالمثل الأعلى ، وهو ذلك الشعور الذي استضاء بنور العقل ، فأصبح حرية نابعة من الذات ، ووعياً للحقوق والواجبات : ينبه وعيهم للحقوق حتى لا يستغلهم المستغلون وحتى يتعاونوا فيما بينهم ، وحتى يبذلوا جهودهم من أجل المجتمع . والمجتمع لا يتطلب من المثقف ، لكي يؤدي هذه الرسالة ، أن يكون « عارفاً » فحسب ، بل أن يكون على الخصوص « فاضلاً » . ولا يتطلب منه أن يكون قد وصل إلى أعلى درجة من الثقافة فحسب ، بل إلى أعلى درجة من الأخلاق في عصره .

وما من واحد من أهل الثقافة يستطيع أن يزهو بنجاح دعوته لإصلاح أمته ما لم يكن قد بدأ بإصلاح نفسه : إن الثقافة الحقيقية هي تلك التي يتألق فيها نور العقل والإيمان .

أما المدنية فقد سجلت موقفي منها منذ أكثر من أربعين سنة في مذكرة جيب فقلت ما نصه : إن أعظم ما يميز « المدنية » عندي خلق التسامح ، والبعد عن التحيز ، وتجنب الميل مع الهوى . وما دامت المدنية الحاضرة لا تزال مشوبة بنزعات العصبية ونزوات الكراهية ، وعلى الخصوص في الأمور السياسية ، فهي بعيدة في جوهرها عن المدنية الحقيقية (الجوانية ص ٣٦) .

في سنة ١٩٢٧ استوقفتني مشكلة العلم والأخلاق ، ومضيت أقرأ وأتأمل ، وكانت نتيجة هذه الدراسة التأملية مقالاً نشرته بعنوان : « هل العلم صديق للإنسان ؟ » قلت فيه إني لا أرى حداً لما يأتي به الإنسان من مغامرات رهيبة في آفاق العلم . وإن العقل لتساوره الحيرة بإزاء ما ستكون عليه الحياة أيام أحفادنا ». وقلت مفسراً أسباب تخوفنا من العلم ، مع أنه فيما يقال رهن إشارة الإنسان وطوع أمره : « وإنه ليهولنا أمر القوى التي استطاع العلم ابتعاثها حتى اليوم وقد يساورنا القلق لفكرة القوى التي قد يوفق إلى ابتعاثها في الغد . فقد يأتي يوم نرى فيه الوجود الانساني نفسه تحت رحمة عالم من العلماء ، ونرى أن لمسة زر صغير قد تفجر قوى عنيفة تقضي على جماعات وشعوب بأسرها ... » أفكانت هذه نبوءة مني بالأخطار التي سيتعرض لها العالم بعد ذلك بعشرين سنة بفضل الأسلحة الذرية ؟ مهما يكن الأمر فقد مضيت في مقالي فعبرت عن أملي في أن يكون العلم في المستقبل قوة رحيمة كلها خير وبركة تخفف أعباء سكان الأرض جميعاً . وذكرت مع ذلك أن الشك يخامرني في استطاعة العلم أن يجعلنا أوفر سعادة وهناء ، وإن كنت على يقين بأنه لا يجعلنا أكثر حكمة ورشاداً ، وأشرت في وضوح إلى أن صداقة العلم للإنسان أو عداوته له إنما هي مسألة إنسانية في صميمها ، ترجع إلى قوة النفوس ومتانتها .

« والأمر كله يتوقف علينا ، وعلى مدى شعورنا بوجوب الإقلاع عن الخطة السقيمة التي اتبعتها قافلتنا في ماضيها . ولو سار أهل العلم على أساس الحكمة والروية لزال خوفنا منه ، ولأصبحنا نرى فيه ذلك المحسن المتفضل الذي يدرّ الخير على الجنس البشري جميعاً : ومن ثم نستطيع أن نستخدم المال الذي اعتدنا إنفاقه على السلاح والذخائر في وجوه الإصلاح ، وفي تحسين مرافق الحياة تحسيناً من شأنه أن يحل مشاكل الإنتاج والطعام والزراعة والصناعة وما اليها ، وان يهيء لنا حياة أرغد وأهنأ وأوفر سلاماً واطمئناناً ، وعالماً أرحب مكاناً لاقامتنا القصيرة مما كان عليه في تاريخه المضطرب العصيب » . ووجهت التحذير الذي كثيراً ما وجهه المفكرون المعاصرون بعد إطلاق القنبلة الذرية في الحرب العالمية الثانية فقلت : « لقد آن لنا أن نتعلم كيف نعيش معاً في وفاق وأمن وسلام ، وأن نعمل على تنظيم أنفسنا وضم صفوفنا في مواجهة الفتنة النائمة التي لو قدر لها أن تستيقظ لقضت على الغالب والمغلوب على السواء »

وكتاب الاستاذ « ألبير بابيه » بعنوان « أخلاق العلم » يؤيد موقفي الجوّاني من العلم والأخلاق والمدنية ، فالفصول الأولى منه تؤكد هذه الفكرة : وهي أن العلم لا يستطيع أن يرشدنا إلى القيم الأخلاقية ، ولا إلى ما ينبغي أن يكون . ولهذا يجب « ألا نطلب إلى العلم ما لا يسوغ له أن يعطينا » (دفاع عن العلم ص ٥٣) .

لقد آن أن نختم الحديث فأقول إني الآن بعد أن طوفت في الآفاق شرقاً وغرباً ، التماساً لمعنى الثقافة والحضارة ، لا أجد معبراً عن موقفي خيراً من بيت عربي للشاعر الصوفي فريد الدين العطار يقول فيه :

فإن تقرأ علوم الناس ألفـــــاً   بلا عشقٍ فما حصّلت حرفاً

فلسفة التاريخ كما يبينها القرآن (1)

يوسف كمال محمد *

يختلف المؤرخون في دراسة التاريخ وفلسفته، ويمكن تقسيم المؤرخين رغم اختلاف مذاهبهم وتباين أساليبهم في كتابة التاريخ إلى قسمين :

فريق يعنى بالاتجاهات العامة والنزعات الغالبة ولا يحفل كثيراً بالأفراد لأنهم خاضعون لسنن حتمية وفي مقدمتهم المفكرون الماديون في القرن التاسع عشر .

وفريق آخر يوجه عنايته إلى الأفراد البارزين ويرى فيهم عاملاً من أهم العوامل المؤثرة في سير التاريخ واتجاه حركته ودفع تياراته وفي مقدمتهم توماس كارليل الذي يرى أن تاريخ الإنسانية هو تاريخ الأبطال . (2)

---

* مؤلف « مستقبل الحضارة » وكتب اخرى تحت الطبع .

(1) طلبنا من الاستاذ الكاتب تقديم فكرته في بحث متكامل بدلا من نقده لبحث الدكتور عماد الدين خليل الذي أجلنا نشره من العدد الماضي ، فكتب لنا هذا البحث .

(2) راجع الأسباب التاريخية والقيم الإنسانية ، علي أدهم « المجلة » يوليو سنة ١٩٦٣ .

فهما فريقان متناقضان – كما هو شأن البشر حين يتأملون دون هادٍ يهديهم – فيترددون بين الإفراط والتفريط .

ولو صح أن الإنسان مسوق بالقوانين الحتمية وخاضع لها تماماً مثل النبات والحيوان لكان التاريخ علماً مطرد الأحكام ، يمكن التنبؤ بما سيقع من الأحداث وما يستجد من الزمان ، كذلك لو صح أن الإنسان حر غير مقيد يصنع تاريخه بنفسه لكان إلهاً يفعل ما يشاء ، ولما وجدنا أي عائق يقف أمام رغباته .

والحركة التاريخية تشغل جانباً كبيراً من التوجيه القرآني . سواء ما كان منها مبيناً في شرح القوانين التي تهيمن على حركة الكون والتي تحكم نهضة الأمم واندحارها ، أو كان سرداً تاريخياً للرسالات التي أرسلها الله لهداية البشرية من الظلمات إلى النور ومن الضلال إلى الهدى ومن العذاب إلى الرحمة ، أو كان بياناً لخلق الإنسان والامانة التي كلف بها وما يلزمه من سياسة في مواجهة الأعداء والانحرافات . وإدراك هذه الحقيقة – حقيقة أن القرآن قاعدة تفسير التاريخ وتحليل السياسة – يجعل القرآن يغطي حياة المسلم كلها ، وهنا فقط يستطيع أن يتدبره وأن يشرق على جنبات نفسه وحياته فتتحطم أقفال القلوب التي لا تعرفه الآن إلا همهمة وتبركاً في الميتم او المفرح .

فعلى أي باحث ليناقش التفسير القرآني للتاريخ أن يبني دراسته على ثلاثة عوامل تؤثر تأثيراً مباشراً في الحركة التاريخية وتقدم الحقائق الضاربة في أعماق الماضي والمستقبل ، ومن ثم تكون خطته في الحركة وتحليله للسياسة مرتبطة بأصالة بجذورها التاريخية الحقة : هذه العوامل الثلاثة هي :

١ – سنة الله التي لا تتبدل ولا تتحول في الكون وسنته تعالى التي شرعها للانسان ليهتدي إلى الصراط المستقيم وينسجم مع كل نواميس الوجود .

٢ – رسالات الأنبياء التي بعثها الله لتنقل المجتمعات من التخلف إلى الحضارة ومن الضياع إلى الحياة الممتلئة بالرحمة والرشاد .

٣ — مهمة الخلافة التي خلق الله الانسان لها وما يتلوها من جهاد وتدافع لاظهار الحق على الباطل .

* * *

لكن يلزمنا أولاً قبل عرض البيان القرآني عن التاريخ أن نفند بعض أباطيل الغزو الفكري الذي أثر على كثير من المفكرين المسلمين حين تعرضهم للتفسير الإسلامي للتاريخ وسنأخذ أخطر هذه الأباطيل وهي الجدلية .

لقد ظن البعض حين معالجته التاريخ أنه عبارة عن صراع جدلي لا راد لحتميته .

وتبنّي قضية الصراع الجدلي على أنه مسلمة تاريخية وقانون مجمع عليه ، أمر يؤدي إلى إختلاط الفهم ويضطر صاحبه إلى إدخال معاني القرآن في الخلق والكون والحياة في إطارها الضيق فيتعسف في استخدام ألفاظ الجهاد والفتنة والابتلاء والزوجية ودفع الله الناس والاختلاف .... لانه فرق هائل بين الاختلاف والتناقض ، وبين الجهاد والصراع ، وبين الزوجية للسكن والرحمة ووحدة المتناقضات من خلال الصراع [1] .

تهافت الجدلية : Dialectic

كلمة الجدل تدل أولاً على فن المناقشة وهي تفترض وجود متحاورين يدافع كل منهما عن رأي مضاد لرأي آخر أي الفكرة وضدها مع التوفيق

---

(١) راجع مقال التفسير الإسلامي للتاريخ . العدد الافتتاحي : د . عماد الدين خليل . وقد طبق الكاتب الصراع الجدلي بالمفهوم الهيجلي على حركة التاريخ . ولم يخالف الجدلية إلا في أمرين :

١ — إعتبار أن الصراع ليس تقدمياً باستمرار وإنما يؤدي إلى نكسة .

٢— إثباته لبقاء الصراع ونفي حدوث نهاية له في شكل مجتمع لا صراع فيه .

وفي هذا المقال نقد لمفهوم الجدلية المثالية أو المادية وبيان للأسس التي تحرك التاريخ .

بينهما في فكرة مركبة .[1]

وترجع الفكرة إلى أفلاطون إلا أنه يرى المتناقضات عقبات في سبيل الوصول إلى الحقيقة من الجدل وأخذها منه « هيجل » إلا أنه اعتبر التناقض موجوداً في أصل كل شيء . وربط بين أفلاطون وهيرقليطس الذي يرى أن كل شيء يتغير ويحمل بين طيات وجوده عناصر فنائه . واستخلص أن التغير والتطور لا يتمان إلا عن طريق الصراع بين النقيضين .

ولقد تأثر « هيجل » بانجيل يوحنا سواء ما جاء فيه من تثليث أو ما جاء فيه من تقابل بين الموجودات ، ودافع « هيجل » عن التثليث وبين أن ابن الله هو الوجود الطبيعي الانساني لله أي الوجود الإلهي في الوجود المشاهد وأن روح القدس هي الروح الجامع بين الله وابن الله . وانتهى بهذا التفكير إلى وحدة الوجود .

إلا أن التحليل الهيجلي يقوم على أن الفكرة هي الحقيقة تتوزع وتتشكل في أشكال الطبيعة . فالفكرة والعقل هي كل الوجود تتكامل باضطراد في ايقاع متعرج لكنه منتظم .[2]

ثم جاء « فيورباخ » قائلاً ان جوهر الحقيقة هي الطبيعة الشاملة التي تدرك بالحس وحده وان أفكارنا ومشاعرنا هي نتاج المادة .

وعلى هذه الأفكار ظهرت المادية الجدلية التي يقول عنها إنجلز (تماماً كما أن دارون اكتشف قانون تطور الطبيعة العضوية فإن ماركس اكتشف قانون تطور التاريخ والحقيقة ببساطة التي أخفاها شطط المذاهب الفكرية :

– أن الإنسان لا بد أولاً أن يأكل وأن يشرب وأن يلبس وأن يسكن قبل أن يرسم السياسات أو العلوم أو الفن أو العقيدة ... الخ . ولهذا فإن إنتاج

---

(١) إتجاهات الفلسفة المعاصرة . اميل بربيه . ترجمة د / محمد قاسم ، د . محمد القصاص ص ١٧ .
(٢) هيجل . اندريه كريسون . اميل كربيه . ترجمة : احمد كوي ص ٢٢ .

الحياة الأساسية وبالتالي درجة التقدم الإقتصادي في فترة معينة أو حقبة معينة هي التي تقوم عليها الدولة والمؤسسات والنظم القانونية والفن حتى أفكار العقيدة للناس ... وهي التي تشرحها لا العكس كما كان يحدث من قبل .)[1]

ولقد أصاب العلم الماركسية في أهم جزء من بنائها وهو الجدلية — صراع المتناقضات — فاتحدت المادة والطاقة بعد « اينشتين » وظهرت قوانين متعددة لكل نوع من عناصر المادة ... ولن نسترسل في ذلك ويكفينا تراجع الماركسيين في أحدث ما كتبوه حيث يقولون عن الصراع (يجب ألا يفهم هذا الأمر فهماً مبالغاً في بساطته . إن الصراع بين الأضداد بمعنـاه الحرفي المباشر يحدث بصفة رئيسية في المجتمعات الإنسانية . ولا يمكن على أي وجه أن تتحدث دائماً عن الصراع بمعناه الحرفي بالنسبة إلى العالم العضوي أما بالنسبة إلى الطبيعة غير العضوية فيجب أن يفهم هذا التعبير على وجه أقل حرفية) .[2]

لقد أصبح هذا القانون عصياً على التطبيق في كل شيء تحكمه سنة ثابتة ويخضع للتجربة . وتقلص بالتالي بعد أن كانوا عمموه حتى على العلوم الطبيعية فاقتصر على الظواهر الإنسانية والاجتماعية التي للانسان حرية في تقديرها وتحريكها . ولا نريد أن نفصل في الرد وحسبنا ما قاله كارل فيدون في دراسته الهامة (التاريخ يسير كجدول لا نهاية له ولا يعرف أحد بدايته أو نهايته . ولهذا يستحيل تعيين أي مرحلة من مراحله . وهل تكون فكرة أو نقيضها أو تآلف النقيضين . ويمكن بسهولة إظهار أية حادثة تاريخية على أنها تآلف بعنصرين كانا متناقضين في الماضي ... وهذا العلاج الذي لا يركن إليه يجعل التاريخ بمثابة لعبة كل ما يلزم للعب بها — خيال خصب وجهل كثير)[3]

وهذا يفسر لنا المراجعات الكثيرة التي حدثت في روسيا . فباسم الجدلية

---

(١) Introduction to Dialectics of Nature, F. Engles, pp. 19-29.

(٢) Fundamentals of Marxism-Leninism, p. 70. لمجموعة من الكتاب الروس .

(٣) الشيوعية نظرياً وعملياً . كاريوهنت ص ٥٥ — ٥٦ .

طبقت مشاعية الحرب سنة ١٩١٩ – سنة ١٩٢٢ فحدث خراب اقتصادي وعدل عنها للسياسة الإقتصادية الجديدة وإن لم يعدم ذلك التبرير الذي يحول الخطأ إلى صواب (إن السياسة الإقتصادية الجديدة هي النقيض الجدلي للشيوعية الحربية وسياسة ستالين منذ عام ١٩٢٤ وما بعده بمثابة تآلف النقيضين) ! .. ثم لعن بعد ذلك ستالين ! ..

وبإسم الجدلية طبقت المشاعية الجنسية فنقص عدد السكان وانتشرت الأمراض الجنسية فعدل عنها إلى قوانين للأسرة لا تقل شدة عن القوانين الكاثوليكية .

وبإسم الجدلية أيدوا هتلر وهاجموا الديمقراطيين الإشتراكيين بدلاً من التعـــاون معهم على العدو المشترك واستولى هتلر على السلطة وقضى على الاثنين معاً .

وبإسم الجدلية رفضت قوانين «مندل» في الوراثة ونكل بكل عالم يؤمن بها ثم سلم بها بعد أن تعذر عليهم رفضها .

والحديث في ذلك طويل وحسبنا أننا انتهينا إلى أمر أساسي هو مدى الخطورة التي تؤثر بها أي فلسفة خاطئة على الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والعلمية للمجتمع ففكرة الإنسان عن الكون والحياة تشكل كل ظواهر المجتمع وتؤثر في مختلف نشاطاته . واستعارة ظاهرة الصراع من هذا الفكر وتطبيقها على الإسلام – وهو ما وقع فيه أساتذة كبار يكتبون في الإسلام – أمر يستلزم كل ما سبق من عرض . وعلينا الآن أن نبين وجهة نظر القرآن مبتدئين به دون أن نفرض عليه شيئاً .

* * *

التفسير القرآني للتاريخ
أساسة الرحمة لا الصراع

« وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين »

النظرية الإسلامية عن الحركة التاريخية باختصار تقوم على المفهوم الآتي :

« إن كل الحضارات التي صعدت بالإنسان إنما نشأت عن أصول منزلة وما كانت النكسة إلا انحرافاً عن هذه الأصول . ومن حكمة الله تعالى أن الإنسانية حين تصل في نكستها إلى السفح يأذن الله لدينه أن ينبعث من جديد ليؤدي دوره . (وتلك الأيام نداولها بين الناس وليعلم الله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء . والله لا يحب الظالمين ، وليمحص الله الذين آمنوا ويمحق الكافرين) [1] . فلماذا اقتصرت الحضارة على مجتمع الرسالات ؟

١ ــ سنة الله التي لا تتبدل ولا تتحول :

إن الكون كما أراد الله يتميز بالتنوع والاختلاف . ولو ترك دون ضابط لتنافر وانحل ، فهي سنة الله التي تمسكه في نظام . (إن الله يمسك السماوات والأرض أن تزولا ، ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده إنه كان حليماً غفوراً) [2] .

وهذا الكون من الذرة البسيطة إلى المجرة الضخمة يتحرك فيتخذ أشكالاً دائمة التغير والتمور والتطور . فالذرة لا تهدأ والنجوم تتقد أو تخمد والخلايا تتكون وتهدم ، لا يعرف الكون السكون أبداً .

والحال أيضاً في الإنسان لا يتفق مع غيره في الشكل أو الطبع بل متميز

---

(١) سورة آل عمران آية ١٤٠ ــ ١٤١ . (٢) سورة فاطر آية ٤١ .

ومتنوع . وهو أيضاً في حالة حركة إما إلى شباب أو إلى هرم، وكذلك المجتمعات متباينة مختلفة وفي حركة دائمة إما إلى حضارة أو إلى نكسة، إما إلى هدى أو إلى ضلال : (لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر) [1] .

ولكن هذه الحركة التي في الوجود وفي الإنسان ومجتمعاته لا تعمل كيفما اتفق . وإلا لتحول الوجود إلى فوضى تؤدي إلى اصطدامه وفنائه . إن الوجود تحكمه سنة يتحرك بمقتضاها : (لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون » [2] . نشاهد ذلك في حركة الذرة والمجرة .. كلها تدور حول محور .... (ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى .) [3] .

والانسان محكوم بهذه السنة في حياته ، محكوم بسنة التنفس ليحيا وسنة الطعام ليعيش وسنة الزواج ليمتد ، لا يستطيع أن يوقف حركة دمه ولا دقات قلبه .

هذه السنة هي قانون الله الذي يسلم له الكون طوعاً وكرهاً ، ويذعن له كل شيء وكل حي رضي أم لم يرض ، من أكبر سيارة في السماء إلى أصغر ذرة في الإنسان : (وله اسلم من في السماوات والأرض طوعاً وكرهاً وإليه يرجعون) [4] .

إلا أن حكمة الله قضت أن يترك للانسان شق يختار فيه ليبتلى في عمله وعليه يكون الحساب والجزاء : (وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) [5] .

لهذا كان على الإنسان أن يلائم الجانب الارادي من حياته مع سنة الكون كله لتهدأ و تنتظم وتهنأ وتستريح . إن عليه أن يلائم بين حياته التي يملك أن يوجهها، وفطرته التي هيئت أصلاً على الاسلام، والكون الذي يسلم في حركته

---

(١) سورة المدثر آية ٣٧ . (٢) سورة يس آية ٤٠ . (٣) سورة طه آية ٥٠ .
(٤) سورة آل عمران آية ٨٣ . (٥) سورة الكهف آية ٢٨ .

لسنة الله . وإذا لم يسلم نفسه لسنة الله كان مصيره الضلال والشقاء لأنه صار بذلك شيئاً شاذاً ممسوخاً فينتكس ويتخبط وينفر منه كل ما في الكون من شيء وحي يسبح وليس له من مكان بعد موته إلا النار جزاء وفاقاً ....

فالحق هو قانون الكون إذا سار عليه انتظم وإذا خرج عنه تفتت وانهار : (ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السماوات والأرض ومن فيهن .) [1] .

والحق هو قانون الإنسان إذا أسلم له إهتدى وسعد وإذا انجرف عنه شقي وتعس تماماً كما يتفتت الكوكب حين يخرج عن مداره (فاما يأتينكم مني هدى فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكا .) [2] .... فالقيم الإيمانية مرتبطة تماماً بالسنة الطبيعية لأنها كلها سنة الله في الأرض . **فالذنوب** تهلك أصحابها كما يهلك الوباء الناس ، **فهي** تؤدي إلى الدمار على المستوى الفردي وعلى المستوى الجماعي إما بقارعة من الله وإما بالانحلال البطيء الذي تتدحرج به الأمة إلى الهاوية (فإن تولوا فاعلم إنما يريد الله أن **يصيبهم ببعض ذنوبهم** وإن كثيراً من الناس لفاسقون . افحكم الجاهلية يبغون ومن احسن من الله حكماً لقوم يوقنون .) [3] . (ألم يروا كم أهلكنا من قبلهم من قرن مكناهم في الأرض ما لم نمكن لكم ، وأرسلنا السماء عليهم مدراراً وجعلنا الأنهار تجري من تحتهم **فأهلكناهم بذنوبهم** وأنشأنا من بعدهم قرناً آخرين) [4] . **والاستغفار** يؤدي إلى الرخاء والازدهار : (فقلت استغفروا ربكم إنه كان غفاراً . يرسل السماء عليكم مدراراً . ويمددكم بأموال وبنين ويجعل لكم جنات ويجعل لكم أنهاراً .) [5] .. (ولو أن أهل الكتاب آمنوا **واتقوا** لكفرنا عنهم سيئاتهم ولأدخلناهم جنات النعيم . **ولو أنهم أقاموا التوراة والانجيل** وما أنزل اليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم .) [6] . ولاحظ بتدبر الآيات السابقة كيف تربط المصائب والذنوب

---

(١) سورة المؤمنون آية ٧١ .
(٢) سورة طه آية ١٢٣ ، ١٢٤ .
(٣) سورة المائدة آية ٤٩ — ٥٠ .
(٤) سورة الانعام آية ٦ .
(٥) سورة نوح آية ١٠ — ١٢ .
(٦) سورة المائدة آية ٦٥ .

بالعدول عن حكم الله وكيف ترتبط البركة بالتقوى بإقامة حكم الله . [1] .

والصراع لا ننكر وجوده حين الانحراف عن سنة الله . إنما الذي ننكره هنا هو ضرورته الحتمية وأنه حركة الوجود والحياة . والذي نثبته أن الإيمان يحيل الحياة إلى الوحدة والتعاون . والبعد عنه يؤدي إلى الصراع : (فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا وإن تولوا فإنما هم في شقاق) . [2]

والذين لا يعرفون سنة الله في التاريخ الإنساني ويعتمدون على قدراتهم فحسب في تفسير التاريخ لا يمكن أن ينتبهوا إلى المجال الذي يتلاشى عنده الصراع لأن ذلك لا يتم إلا بسنة الله . لهذا لم يكن غريباً أن يطغى الصراع كمنهج للحركة لديهم ... وبعد أن أثبت العلم أن في الذرة مسافة يبطل عندها التجاذب بين السالب والموجب هي ما يعادل $\frac{١}{٨}$ قطر الذرة مما يؤدي إلى الاستقرار والتوازن بداخلها كذلك يوجد هذا المدى في داخل الإنسان والمجتمعات يكون فيه السلوك الإنساني والإجتماعي محققاً للتوازن والاستقرار بين مفردات المجتمع المتباينة في أجزاء بنيته المتكاملة .

الوسط :

وصراط الله المستقيم هو الوسط الذي يحقق الوحدة وحوله السبل الشتى التي يؤدي سلوكها إلى الصراع والتضاد .

عن مجاهد « قصد السبيل » أي المقتصد فيها بين الغلو والتقصير ، وذلك يفيد أن الجائر هو الغالي أو المقصر وكلاهما من أوصاف البدع . [3]

والدارس للتاريخ الإنساني يجد أن حركته تتخبط في السبل بين إفراط وتفريط فسياسياً من دكتاتورية إلى ديمقراطية واجتماعياً من رهبانية إلى حيوانية

---

(١) مستقبل الحضارة للكاتب ص ٩٠ – ٩٤ .

(٢) سورة البقرة آية ١٣٧ .

(٣) الاعتصام للشاطبي ص ٥٩ .

واقتصادياً من فردية إلى إشتراكية ... الخ

وعلينا هنا أن نؤكد مرة أخرى أن الافراط والتفريط ليست هي النقائض كما تصورها الجدلية حيث لا تتم الحياة بدونها بل هي انحراف متعدد — وليس ثنائياً — عن الوسط في سبل شتى لقصور العقل الإنساني عن أن يحدد للانسان الحركة المنسجمة مع الكون والتاريخ لأنه لا يقدر على ذلك إلا الله عالم السماوات والأرض والغيب والشهادة ....

والوسط هنا ليس وسط أرسطو لأن هذا الخلط سبب كثيراً من الغموض . والوسطية منهج حركة يغلب على كتابات المسلمين في القديم والحديث إلا أن دراسته المتعمقة ووصفه في نظرية لم يتم بل كان كثيراً ما يختفي لسببين :

١ — عدم وضوح أن فكرة الوسط المقصود هنا ليس صفات أخلاقية كالصدق أو الكذب بل هو حدود لمنهج حركة في طريق مستقيم إلى هدف بعيد عن الإنحرافات في سبل شتى .

٢ — أن الوسط الإسلامي ليس نقطة بين طرفين ولكن مدى بين نقطتين يتحرك فيه الضعيف والقوي دون أن يتجاوزا حدود الله بالغلو أو التقصير وبين هذا المدى يتكامل المسلمون في مواقعهم ودرجاتهم . مثلاً الانفاق وسط حده الأدنى الزكاة، وحده الأعلى بقاء الورثة لا يتكففون، والشجاعة وسط بين الحمق والجبن وبينهما مدى يتفاضل فيه الناس من الواقعية إلى المثالية، ولو اتضح الوسط في الفكر الإسلامي الحديث بمعالمه الحقيقية فإنه ولا شك سيتضمن إضافة هامة إلى علم الأصول وسيرتبط ارتباطاً مباشراً بالعلة والسبب والحكمة التي يستنبط منها الفقهاء لأن الوسط مؤشر للمدى الذي يتحرك فيه المسلم وبين دفتيه يكون الواجب والمندوب وبعد طرفيه الحرام والمكروه مرتبطاً بالإفراط والتفريط والغلو والتقصير .

وصدق الله العظيم : (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً .)

إن سنة الله هذه وحدها هي التي تؤدي إلى رحمة العباد من شقاء الضلال بين سبل شتى لأنه لا يمكن أن يتم لهم العلم والقدرة على جمع مفردات مركبات الحياة المتعددة في شكلها الحق المتناسق المنسجم .

إن مفردات هذا التباين والاختلاف يتم الإنسجام بينها بسنة الله الوسط فتتحقق ثلاث امور : —

١ — التزاوج : (ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون .) .[1]
(سبحان الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن انفسكم ومما لا يعلمون) .

والهدف منه السكن والرحمة لا الصراع والتضاد (وجعل لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة) .

٢ — **التسخير** : ويشمل تسخير الكون للانسان (وسخر لكم ما في السماوات والأرض جميعاً منه). ثم تسخير الإنسان للانسان : (نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ، ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً ورحمة ربك خير مما يجمعون) . فالتسخير هنا معناه تقسيم العمل بين الناس ، الذي يخدم به بذلك كل واحد الآخر . وينتج عن ذلك الرحمة لا الصراع والتضاد .

٣ — **التعارف** : والقارىء لسورة الحجرات يجد منهج الحركة الذي يرسمه القرآن : (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما ، فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل واقسطوا ان الله يحب المقسطين ، إنما المؤمنون أخوة فأصلحوا بين أخويكم واتقوا الله لعلكم **ترحمون** ، يا ايها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيراً منهم ولا نساء من نساء عسى أن

---

(١) سورة الذاريات آية ٤٩ .

يكن خيراً منهن ولا تلمزوا أنفسكم ولا تنابذوا بالألقاب بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان ومن لم يتب فأولئك هم الظالمون ، يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظن إن بعض الظن إثم ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضاً أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً فكرهتموه واتقوا الله إن الله تواب رحيم ، يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم ، إن الله عليم خبير) .

فالتباين يتم به التزاوج والتسخير والتعارف لتشيع الرحمة كما نصّت الآيات في جوانب المجتمع .

إن الرحمة لا الصراع هي التي تفيض في جنبات النفس الإنسانية بطاعة الله (إن النفس لأمارة بالسوء إلا ما رحم ربي) . (فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك) .

وهي التي تسود المجتمع المسلم إذا إستقام الناس على أمر الله (ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحمَ ربك .) . (رحماء بينهم) .

والإسلام هو رسالة الرحمة للناس كافة : (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) .

٢ ـ الرسالات والتاريخ :

إن الإنسان خلق من طين ثم كرمه الله بنفحة من روحه . وبذلك ألهمه الله الفجور والتقوى والهدى والضلال فهو يصفو حتى يطاول السماء ويهبط حتى يكون كالأنعام . وهو في صفائه يظل مشدوداً إلى الأرض وفي كبوته يظل متطلعاً إلى أشواقه الروحية التي هي جزء من كيانه . وبهذا كان في إمكانه أن يصلح وأن يفسد . وبناء على ذلك يكون الجزاء في الآخرة على ما قدم في الدنيا (ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة) .

ونحن لا ندرك يقيناً الأطوار التي سبقت خلق آدم قبل أن ينفخ الله فيه من روحه . فقد يكون خلقه الله من العدم . وقد يكون بعد مراحل من التطور حتى انتهى إلى هذه الصورة الآدمية واكتمل تكوينه الإنساني مادياً فنفخ الله فيه من روحه وأسجد له الملائكة . وحقد عليه إبليس فناصبه العداء . (١)

ولكن الحقيقة التي لا يمكن انكارها أن الإنسان لم يكن إنساناً إلا منذ أن نفخ الله فيه من روحه . فهو منذئذ مدرك مكلف برسالة يحقق بها غاية وجوده ولا يمكنه أن يدعي أن مضمون الرسالات في صفات الله وأفعاله وأحوال الآخرة وأبعادها قد تطورت مع نمو ادراكها لأنها كانت وستظل مغيبة عنه حتى يراها عين اليقين يوم يرث الله الأرض ومن عليها . وما استطاعت أي شرعة لحياة الاستمرار وإنما كانت عرضة للتغيير والتبديل لقصورها وعجزها : ومن ثم كانت وسائله في هذا النوع من الإدراك لا تختلف من عصر إلى عصر وكانت لذلك المسؤولية واحدة والحساب واحداً والجزاء على قدر العمل لأن قدرة الإدراك واحدة والتكليف لا يتغير من قرية إلى مدينة ومن بلد إلى بلد ومن جيل إلى جيل . (٢)

وحين يقص علينا القرآن قصة الانسانية والرسالات من لدن آدم حتى ختمت بمحمد ﷺ يصورهم في وحدة واحدة لا يختلف فهمها ولا سلوكها ولا أعداؤها من عصر إلى عصر (يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحاً إني بما تعملون عليم ، وان هذه امتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون) .

ونشهد من القرآن صورة هذه الأمة الواحدة في مواقف الصراع بين الحق والباطل يقود المؤمنون موكباً كريماً عبر التاريخ يرفع أعلام التوحيد ، وتتعدد

---

(١) نظرية التطور علمياً لا زالت بين أخذ ورد وأدلة الضعف أصبحت ترجح أدلة الإثبات وليس هنا مجال مناقشتها .

(٢) هذا الموضوع سيستوفى ان شاء الله في بحث لاحق بعنوان « نظرية المعرفة كما يبينها القرآن الكريم » .

اعلام حزب الشيطان في ضلالات شتى وهم يواجهون الأمة المسلمة على كر العصور.

لقد كان محور الرسالات جميعاً هو التوحيد (وما ارسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون) . وفي الشعائر كان كل نبي يأمر أهله بالصلاة والزكاة : (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة) . والمناسك (ولكل أمة جعلنا منسكا هم ناسكوه .) والصوم : (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون .) .

كذلك في أصول الشرائع لا تفصيلاتها جاء كل كتاب مصدقاً لما قبله وجاء القرآن مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالانف والأذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص) . (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى أن اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه كبر على المشركين ما تدعوهم إليه) .

ومن ثم كانت الأمة المسلمة امتداداً للأمم المسلمة من قبل . يقول تعالى : (وجاهدوا في الله حق جهاده هو اجتباكم وما جعل عليكم في الدين من حرج ملة أبيكم إبراهيم هو سماكم المسلمين من قبل) .

ولهذا يقول تعالى : « إن الذين يكفرون بالله ورسله ويريدون أن يفرقوا بين الله ورسله ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون أن يتخذوا بين ذلك سبيلاً أولئك هم الكافرون حقاً وأعتدنا للكافرين عذاباً مهيناً) .

وما أرسلت الرسل إلا لما أصاب الرسالات من التحريف والتبديل حتى حفظ الله القرآن (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون) . فختمت بذلك الرسالات وتهيأت وسائل النقل والاتصالات والحفظ .

ولهذه الحقيقة يقول الله تعالى للمسلمين (قولوا : آمنا بالله وما أنزل إلينا

وما أنزل إلى ابراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط ، وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين احد منهم ونحن له مسلمون) .

ومن ثم لم تكن عبادة الطواطم أو النور والظلام خطوة تطورية نحو التوحيد كما يدعي البعض وإنما كانت انحرافاً عن العقيدة السليمة التي بدأت بلا إله إلا الله وسارت في موكب كريم عبر التاريخ لتحرر الإنسان من عبودية الإنسان والأشياء .

وحياة الرسل وقصص الأنبياء أكبر معين يستمد منه الفرد المسلم والجماعة المسلمة والأمة المسلمة منهاج العمل الصالح . واقتصر القرآن على نماذج تاريخية وفصل فيها وأبان في عروض مختلفة ليتلقى منها المؤمنون زاداً من التجارب . (قد كانت لكم اسوة حسنة في ابراهيم والذين معه) .

ومصارع الظالمين التي يحكيها القرآن وهلاك أمم من قبلنا يرشدنا القرآن إلى آثارها تحذيراً من الله تعالى لنا (فكأين من قرية أهلكناها وهي ظالمة فهي خاوية على عروشها وبئر معطلة وقصر مشيد . أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور .) [1] .

٣ ـ الإنسان والتاريخ :

إن الحركة التاريخية في القرآن حركة هادفة حدد لها من أول يوم غاية تسعى إليها وتحدد على أساسها علاقات الناس من مودة وعداء وولاء وبراء وحرب وسلام .

---

(١) هذا المقال تلخيص من كتاب لكاتب المقال تحت الطبع بعنوان (فلسفة التاريخ ـ كما يبينها القرآن) .

ولم تعرف الإنسانية في تاريخها الطويل أمة تقيم حياتها على المبادىء وتجاهد لسيادتها في الأرض إلا في الرسالات . والمظهر الخادع الذي ظهر في الثورة الفرنسية أو الثورة الشيوعية لم يلبث أن كشف عن أنياب التسلط والقهر الممثل في عهد الإرهاب في فرنسا وفي حركات التطهير في روسيا .

فالإسلام وحده هو الضمان لتحرير الناس من عبودية الناس والأشياء (إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعاً يستضعف طائفة منهم يذبح أبناءهم ويستحيي نساءهم انه كان من المفسدين) . (أليس لي ملك مصر وهذه الانهار تجري من تحتي افلا تبصرون أم أنا خير من هذا الذي هو مهين ولا يكاد يبين) . فهي الدعوة إلى التحرير (تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله) .

فعقيدة (لا إله إلا الله) التي تفسر للمؤمن الوجود وتحدد له رسالته التاريخية ما تكاد تستقر في الضمير حتى تحرك صاحبها لتحقيق واقع محدد المعالم مطلوب انشاؤه بحافز لا يهدأ حتى يقام . وهذا هو مضمون شهادة الحق فهو يؤديها أولاً في نفسه بأن يطابق بين واقع حياته وبين ما يعتقد . ويطابق بينها وبين مجتمعه المسلم حتى يكون مطابقاً لما اراده الله . ويجاهد بها الناس جميعاً حتى يتحرروا من كل قيود تمنع اختيارهم الحر لما يعتقدون .

وحتى يحقق هذا لا بد من بذل جهد في دفع الباطل (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين) (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً) .

ونحب أن نبين هنا التدافع حتى لا يختلط بلفظ الصراع بمحتواه الفلسفي الجدلي .

يتم التدافع في معركة ليبقى ما ينفع الناس (انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها فاحتمل السيل زبداً رابياً ومما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية

أو متاع زبد مثله ، كذلك يضرب الله الحق والباطل ، فأما الزبد فيذهب جفاءا وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض كذلك يضرب الله الأمثال) .

ووراء هذا التدافع سر كبير من أسرار الوجود والحياة . يقول الله تعالى : (وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما لاعبين ، لو أردنا أن نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنا إن كنا فاعلين بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق) .

لقد قضت حكمة الله ان الإنسان لا يمكنه أن يحقق غاية وجوده إلا ببذل الجهد . ذلك لأن هذا الجهد هو المحضن الذي ينمو فيه الإيمان وينضج فكما أن العضلات في جسم الإنسان لا تنمو إلا بالرياضة عن طريق القوة والمقاومة كذلك الإيمان لا يتم إلا بهذا العناء . وذلك هو مضمون الجهاد ، (ومن جاهد فإنما يجاهد لنفسه إن الله لغني عن العالمين) . (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا .) .

هذا الجهد يبذله الفرد لمقاومة الفتن التي تواجه النفس . (إنما اموالكم واولادكم فتنة والله عنده أجر عظيم) .

وعلى مستوى الأمة نجد من السنن الثابتة التي شرعها الله للحركة التاريخية الجهاد . يقول رسول الله ﷺ . (الجهاد ماض إلى يوم القيامة) أخرجه أبو داوود . وهنا يعاني المؤمنون الابتلاء والإخراج من الديار والإيذاء . ولا يتم أي تمكين دون هذا الإبتلاء . (آلم أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون ، ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين) .

(سئل الشافعي رحمه الله : إيما أفضل للرجل أن يمكن أو يبتلى ؟ فقال : لا يمكن حتى يبتلى) [1] .

---

(١) زاد المعاد – ابن القيم جـ ٢ ص ٥٧ ، ٥٨ .

وهذه هي مقومات الأهلية في الخلافة عن الله في الأرض والإمامة على الناس (ذلك ولو يشاء الله لانتصر منهم ولكن ليبلو بعضكم ببعض) .

ويجب أن نفرق هنا تفرقة هامة بين الاختلاف والتدافع . فالاختلاف مقصود به الالتقاء في انسجام بين مفردات الكون والحياة بالوسطية التي تحقق التزاوج والتسخير والتعارف ، وإلا لكان مصير المفردات التمزق والضياع . والتدافع مقصود به ازهاق نهائي للباطل لا يصلح معه أي لقاء ولا تتحقق به وحدة بين الأضداد . ويشتد الحق على الباطل ليقضي على كل انحراف عن سنة الله (محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم .) .

وفي المجتمع المسلم أنواع من التدافع : —

١ — في نفس المسلم بين الفجور والتقوى ، وبين الشيطان والإنسان .

٢ — في المجتمع المسلم بين المعروف والمنكر ، بين أهل العدل وأهل البغي .

٣ — خارج المجتمع المسلم بين الكفر والإيمان ، بين حزب الله وحزب الشيطان .

فإقرار منهج الله في الأرض لا يتحقق بخارقة وإنما يتحقق بالجهاد وتتحقق النتائج بقدر ما يبذل من جهد روحي ومادي ، جهد التوكل واليقين ، وجهد السلاح والدفع . وهذا هو الذي يصلح الفطرة ويصلح الحياة . وعن طريقه تتحقق النتائج الآتية : —

١ — تمحيص النفوس (ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها قد افلح من زكاها وقد خاب من دساها .) .

٢ — تمييز الصفوف (ما كان الله ليذر المؤمنين على ما أنتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب وما كان الله ليطلعكم على الغيب .) واتخاذ الشهداء (وتلك الأيام نداولها بين الناس وليعلم الله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء) .

٣ ــ قيام الامامة المهتدية في الأرض (وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون .) .

ويتبع ذلك : ــ

١ ــ الاطمئنان والرضا في داخل النفس (يا أيتها النفس المطمئنة إرجعي إلى ربك راضية مرضية) .

٢ ــ الأمن والسعادة في المجتمع (إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون .) .

٣ ــ السلام في العالم (وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله .) (قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من أتبع رضوانه سبل السلام) .

وهنا نشاهد الفرق الكبير بين التدافع بمعناه القرآني والصراع بمحتواه الفلسفي الجدلي . ونعود فنؤكد أنه يصعب عزل الألفاظ والمصطلحات عن محتوياتها العقيدية ولا بد أن نفهم المذاهب المعاصرة بعمق حتى ننقدها بأصالة ونحكم فيها كتاب الله لا أن نحكمها على كتاب الله .

* * *

الفقه الإسلامي
بين الأصالة والتجديد -١-

د . يوسف القرضاوي*

الفقه هو أحد العناصر الهامة في حضارتنا الإسلامية العربية ، فقد علم الدارسون لهذه الحضارة المثلى انها « حضارة قانونية » ، لأنها تستند إلى شريعة شاملة ضبطت حياة الإنسان بمجموعة متماسكة من الأحكام والآداب ، صاحبته من الميلاد إلى الوفاة ، بل عنيت به وشرعت له قبل أن يولد ، وبعد أن يموت .

ولسنا في حاجة إلى أن نتحدث هنا عن قيمة هذا الفقه ومكانته العالمية ، وشهادة كبار علماء القانون في العالم كله له ، وإشادة المؤتمرات الدولية للقانون المقارن به ، وتنويهها بشأنه ، فحسبنا أن هذا الفقه كان أساس التشريع والقضاء والفتوى في العالم الإسلامي كله ، طيلة ثلاثة عشر قرناً ، تبدلت فيها النظم وتغيرت الأوضاع والأحوال ، فلم يضق صدره بمشكلة ، ولم يقعد عن الوفاء بمطلب ، بل كان لديه لكل حادثة حديث ، ولكل واقعة حكم ، ولكل مشكلة حل وعلاج .

(*) رئيس قسم الدراسات الإسلامية بكلية التربية في قطر .

خصائص الفقه الاسلامي :

ولقد علم الدارسون لهذا الفقه ، المتعمقون في فهمه ، أنه فقه أصيل كل الأصالة ، متفرد بخصائصه ومميزاته التي جعلته نسيج وحده بين قوانين العالم وفقهها فهو متميز في مصادره وأسسه وأهدافه واتجاهاته ووسائله .

وان هذه الخصائص والمميزات للفقه الإسلامي — وان شئت قلت : للشريعة الاسلامية — لتستحق أن يؤلف فيها كتاب ، بل كتب ، ولكني أجتزيء هنا بكلمات موجزة ، تشير إلى معالم هذه الخصائص أو جلها ، وان لم توضحها تمام التوضيح .

(١) الأساس الرباني :

لقد تميز هذا الفقه — قبل كل شيء — بأساسه الرباني ، فمصدره الأول هو الوحي الالهي ، الذي وضع الأصول والقواعد ووضح الأهداف والمقاصد ، وضرب الأمثلة ، وبين الطريق ، وهدى إلى الصراط المستقيم ، وكل دارس للقرآن الكريم دراسة علمية موضوعية يخرج بيقين جازم ان هذا النص يستحيل أن يكون مصدره بشراً أو أي مخلوق كان ، وإنما هو كلام رب الناس ملك الناس ، اله الناس .

ولهذا المعنى كان لهذا الفقه من القبول والاحترام والانقياد لاحكامه لدى الأمة — حكاماً ومحكومين — ما لم يحظ به أي قانون آخر من القوانين التي وضعها البشر منذ قانون حمورابي ، إلى قانون نابليون ، إلى أحدث قوانين العصر . ذلك لأن أمتنا تنظر إلى هذا الفقه وإلى العمل به والانقياد له ، على أنه عبادة وقربة إلى الله ، كالصلاة والصيام . بل ترى أن تقبل أحكامه بالرضى والتسليم وانشراح الصدر أمر لا يتم الإيمان إلا به ، وخاصة في الأحكام التي جاء بها نص صحيح الثبوت ، صريح الدلالة « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ، ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ، ويسلموا تسليماً » .

(٢) الوازع الديني :

وتبعاً لهذا الأساس الرباني، تنشأ مزية أخرى للفقه الإسلامي هي ما يصاحبه من المعاني الروحية الدينية التي فاق بها كل القوانين البشرية .

فهو لا يعتمد على وازع السلطة وحدها ، بل يعتمد – مع ذلك وقبل ذلك – على الضمير الديني الذي يقيد صاحبه بفكرة الحلال والحرام ، ولا يكفيه أن يحكم له بأنه صاحب حق قضاء ، حتى يطمئن إلى استحقاقه له ديانة . فليس كل ما يزعجه هو خوف السلطات التي تراقبه ، بل خشية الله المطلع على سره ونجواه . فهو اذا أفلت من يد قانون الأرض ، لن يفلت من عدالة السماء ، وان استطاع النجاة والفرار من عقوبة الدنيا ، فلن ينجو من عقاب الآخرة ، وهو أشد واخزى .

ومعنى هذا ان الانسان يقيم من داخل نفسه حارساً على نفسه ، يمنعه من مخالفة الشرع ويدفعه إلى اتباعه ، وهو حارس يقظ لا يحابي ولا يتهاون ، ولا تروج عنده الحيل كحراس القوانين .

(٣) الإنسانية :

وتميز الفقه الإسلامي بنزعته « الإنسانية » الأصيلة ، ومنشأ ذلك أن الاسلام نفسه غالى بقيمة الإنسان ، وراعى فطرته ، واعترف بكيانه كله جسماً وروحاً وعقلاً وعاطفة ، وحفظ له كرامته حياً وميتاً ، وحمى حياته من كل عدوان ، ولو كان جنيناً جاء من طريق حرام . وقرر له من الحقوق والحريات ما يحفظ عليه خصائص إنسانيته ومقوماتها ، قبل أن تعرف الدنيا شيئاً اسمه « حقوق الإنسان » .

قرر هذا كله للإنسان من حيث هو إنسان ، بغض النظر عن جنسه ولونه ووطنه ولغته ونسبه وطبقته ، بل عن دينه وعقيدته ، ما دام للجميع رب واحد ، وأب واحد .

روى البخاري أن جنازة مرت على النبي ﷺ فقام لها واقفاً فقالوا :

يا رسول الله ، انها جنازة يهودي ! فقال : أليست نفساً ؟ ؟ » .

ولا عجب بعد هذا اذا رأينا عمر يفرض ليهودي من بيت المال ما يكفيه ، ومثل ذلك لقوم من النصارى مجذومين مر بهم في طريقه إلى الشام .

ومن هذا المنطلق كانت وصية النبي ﷺ وخلفائه لقوادهم : « لا تمثلوا » مع ما يصحب الحرب عادة من رغبة في التشفي والانتقام من العدو ، وخاصة إذا كان عاتياً متعدياً ، ولكن الإسلام حرم التمثيل بجثث الأعداء ، رعاية لحرمة الإنسان ، وان كان ميتاً ، وكان محارباً .

ويوم كان الرقيق يعتبرون في نظر بعض كبار الفلاسفة مجرد « أدوات اقتصادية » أو « ماشية » للأمة ، جاء رسول الإسلام ليقول « اخوانكم خولكم .. فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يطعم ، وليلبسه مما يلبس ، ولا تكلفوهم ما يغلبهم ، فان كلفتموهم فأعينوهم » .

(٤) الوسطية :

ويتميز الفقه الإسلامي بنزعة « الوسطية » التي جنبته التطرف والجموح وجعلته دائماً في موضع الإعتدال والتوازن ، دون جنوح إلى إحدى جهتي الإفراط أو التفريط . وهذا أثر من آثار صفته الربانية ، فقلما يسلم تفكير البشر من الغلو أو التقصير ، نتيجة التأثر بالمؤثرات البيئية والزمنية ، التي تدفع الإنسان إلى مواجهة التطرف — عادة — بتطرف مثله أو أشد . وهذا أمر لا حيلة للانسان فيه ، لأنه مقتضى طبيعته ، وحكم جبلته « ويدعو الإنسان بالشر دعاءه بالخير ، وكان الإنسان عجولاً [١] » .

ولهذا رأينا الأنظمة البشرية والقوانين الوضعية تتفاوت فيما بينها وتتناقض من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار ، كما نجد ذلك واضحاً في مواقفها من الروحية والمادية ، أو الفردية والجماعية ، أو المثالية والواقعية ، أو الثبات والتطور ، أو غير ذلك من المتقابلات التي تباينت فيها المذاهب والفلسفات

---

(١) سورة الإسراء .

وتطرفت ، واتخذ الإسلام — وحده — منها موقف الوسط العدل الذي سماه القرآن « الصراط المستقيم » والذي مدح الله به هذه الأمة فقال : « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً [1] » .

ولا أبالغ اذا قلت : ان الوسطية أو التوازن هي الطابع العام والسمة الأصيلة لثقافتنا العربية وحضارتنا الإسلامية — بصفة عامة — على امتداد القرون .

(٥) التوازن بين الفردية والجماعية :

وانبثاقاً من هذه « الوسطية » كان تميز الفقه الإسلامي بموقفه المتوازن من الفردية والجماعية ، فلا يستطيع دارس لهذا الفقه أن يصفه بأنه « فردي النزعة » مثل عامة القوانين الوضعية في بلاد الغرب الليبرالية أو بلاد العالم الحر .

ولنأخذ لذلك مثلاً القانون المدني الفرنسي الذي صدر عام ١٨٠٤ م . فقد كان هذا القانون وليد الثورة الفرنسية التي كان هدفها الأول تحرير الفرد مما كان ينوء به من قيود وأثقال ، في السياسة والقانون والاقتصاد وغير ذلك كله من نواحي الحياة العامة . فجاءت هذه الثورة عام ١٧٨٩ لتقرر أن للانسان ، باعتباره فرداً ، حقوقاً طبيعية بلغت من القداسة ألا يجوز العبث أو المساس بها ، ولو لصالح الغير .

« ومن ثم ، ساد هذا القانون روح فردي قوي يلتئم مع الروح الذي أملى اعلان حقوق الإنسان ، وهو تدعيم حقوق الأفراد وحمايتها ، وينظر إلى الفرد باعتباره العنصر الأهم في الحياة ، لا باعتباره جزءاً من كل هو الجماعة . ولقد كان من نتائج ذلك ، ان أتى وقت اعتبرت فيه الحقوق مطلقة المدى ، وان صاحب الحق في استعماله سيد لا يسأل عما يترتب على هذا الاستعمال من الاضرار التي تحيق بغيره » [2] .

---

(١) سورة البقرة .

(٢) انظر كتاب « مدى استعمال حقوق الزوجية ، وما تتقيد به في الشريعة الاسلامية والقانون المصري الحديث » للاستاذ الدكتور السعيد مصطفى السعيد ص ٥ .

ومن الحق — كما يقول استاذنا المرحوم د. محمد يوسف موسى — ان ما حدث بعد عصر الثورة من تطورات اجتماعية واسعة المدى والأهمية ، قد أدى إلى تطور مماثل في القوانين ، جعلها تنظر إلى الفرد وحقوقه باعتباره عضواً في الجماعة ، ومن ثم أخذت في الحد من حريته في استعمال حقوقه ، فنشأت نظرية « التعسف في استعمال الحق » .

إلا انه مع ذلك ، بقي من الثابت الذي لا ريب فيه أن نظرة الشريعة الاسلامية لحقوق الأفراد وتقييدها بما يحقق مصلحة الجماعة ولا يضر مصلحة الفرد نفسه صاحب الحق ، أوسع مدى وأبعد أثراً من نظرة القوانين الحديثة في هذه الناحية . ولهذا نراها جميعاً تبيح التعامل بالربا مع ما فيه من صالح صاحب المال والضرر بالمحتاج للقرض .

ونعتقد أن هذه التفرقة الواضحة ، بين طابع الشريعة الالهية وطابع القانون البشري ، ترجع إلى تفرقة أساسية في أصل حقوق الفرد في الشريعة والقانون .

ان القانون في أول أمره ، يعتبر حقوق الفرد حقوقاً طبيعية له ، فهو يملكها ويتصرف فيها حسب ما يرى ، ومن ثم لا حرج عليه ولا تثريب ان أساء استعمالها . أما الشريعة الالهية فترى أن الفرد نفسه وكل ما يعتبر له عادة من الحقوق ، ملك لله تعالى وحده ، ومنحة منه لعبيده ، ولا يمنح ما يمنح من حقوق الأفراد إلا لغرض حكيم هو تحقيق الخير للفرد والمجتمع معاً ، ولذلك نجد تقييد استعمال الحقوق من نواح عديدة مختلفة .

ذلك ، بأن من المسلم الذي لا جدال فيه أن وضع الشرائع انما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً ، وأن هذا ثابت في جميع الأحكام بالاستقراء ، وهذا ما اختاره أكثر الفقهاء المتأخرين . ويترتب منطقياً على ذلك الأساس ، وجوب أن يكون الإنسان في عمله واستعماله لحقوقه متفقاً مع قصد الله من التشريع ، وإلا كان عمله باطلاً لمناقضته للشريعة ومقاصدها . [1]

(١) من كتاب (المدخل لدراسة الفقه الاسلامي) للاستاذ الدكتور محمد يوسف موسى ص ٨٠–٨٢ .

واذا كانت النزعة الفردية منتفية عن الفقه الإسلامي بلا ريب ، فلسنا نستطيع أن نصفه أيضاً بأنه « جماعي النزعة » بما لهذه الكلمة من مدلول واضح المعالم في عصرنا ، تمثله الماركسية بمدارسها المختلفة ، وتطبيقاتها المتباينة ، وكلها تعني توسيع دور المجتمع — ممثلاً في الدولة — وتضخيمه ، بحيث تصبح هي المالك الأوحد لمصالح الانتاج والمسيطر على التجارة ، والمتحكم في أرزاق الأفراد .. الخ وتضييق دور الفرد ، والتقليل من حقوقه وحرياته ، حتى تنكمش مواهبه ، وتصدأ قدراته ، وتذبل حوافزه .

وأوضح مثل لوسطية الفقه الإسلامي هنا هو موقفه من الملكية الفردية ، فهو لا يصادرها ويلغيها كما هي فلسفة الماركسية ، ولا يقرها بغير حدود ولا قيود تذكر ، كما هي فلسفة الرأسمالية ، وإنما يقبلها بقيود وشروط في اكتساب ما يملك ، وفي تنميته بعد الملك ، وفي استهلاكه وانفاقه بعد ذلك ، ويوجب على المالك حقوقاً كثيرة ، وتكاليف شتى ، بانياً ذلك على أن المال مال الله ، والانسان مستخلف فيه .

(٦) أصوله وضوابطه الكلية :

ويتميز الفقه الإسلامي — فوق ذلك كله — بما وضع له من قواعد دقيقة ، وأصول مقننة ، تضبط طرائق استنباط الأحكام فيه ، سواء كانت عن طريق البيان والتفسير للنصوص الشرعية — بعد الاستيثاق من ثبوتها — أم عن طريق ملء الفراغ فيما لا نص فيه بالقياس أو الاستحسان أو الاستصلاح أو غيرها . وهذا هو ما اشتمل عليه علم « أصول الفقه » الذي اهتدى اليه فقهاء الإسلام منذ عهد مبكر . وكان أول من دونه في صورة علمية رائدة ، الامام الشافعي — رضي الله عنه — في « رسالته » المعروفة ، ثم نما واتسع نطاقه حتى قيل فيما بعد : إنه من العلوم التي نضجت حتى احترقت . ولم يعرف قانون ولا فقه في الدنيا ضبطه مثل هذا العلم .

يقول الدكتوران السنهوري وحشمت أبو ستيت في كتابهما « أصول القانون » : « ... لم تسلك الشريعة الإسلامية في نموها الطريق الذي سلكه الفقه

الروماني ، فان هذا الفقه بدأ عادات ، كما قدمنا ، ونما وازدهر عن طريق الدعوى والاجراءات الشكلية . أما الشريعة الإسلامية ، فقد بدأت كتاباً منزلاً ، ووحياً من عند الله ، ونمت وازدهرت عن طريق القياس المنطقي ، والأحكام الموضوعية . إلا أن فقهاء الإسلام امتازوا على فقهاء الرومان ، بل امتازوا على فقهاء العالم باستخلاصهم أصولاً ومبادىء عامة من نوع آخر ، هي أصول استنباط الأحكام من مصادرها ، وهذا ما سموه بعلم أصول الفقه » .

ويقول الدكتور الدواليبي في مقدمة كتابه « المدخل إلى علم أصول الفقه » :

« ان رجال الفقه في الاسلام — بما ابتكروه من هذا العلم ، وبما أقاموا فيه من قواعد في الاجتهاد — قد أسدوا خدمة إلى علم الحقوق عامة لا تقدر ، وشغلوا به فراغاً لا يزال عند غيرهم يذكر ، وسهلوا للقضاة والمفتين طرق فهم الشرائع والقوانين تسهيلاً ، وغدا هذا العلم ضرورة من ضرورات طلاب الحقوق .. الخ » .

(٧) القدرة على النماء والتجدد :

ومزية أخرى لهذا الفقه العظيم ، هي خصوبته ومرونته ، وقدرته على النماء والتجدد ، ومواجهة كل طريف ، وعلاج كل طارئ ، وحل كل مشكل ، مهما يكن حجمه ونوعه .

ولا عجب أن دخل هذا الفقه شتى البيئات والأوطان ، وحكم مختلف الاجناس والألوان ، من اعراب البوادي ، إلى ورثة الحضارات العريقة في بلاد الأكاسرة والقياصرة والفراعنة والتبابعة . وقد واجه نظماً متباينة ، وعادات متضاربة ، وأفكاراً متباعدة ، وأوضاعاً متغيرة ، وأحوالاً متقلبة ، فلم يضق ذرعاً بالافتاء فيها ، والتشريع لها ، والقضاء بينها بالقول الفصل ، والحكم العدل .

حتى العصور المتأخرة التي غلب فيها التقليد المذهبي ، واشتهر لدى الناس

خلوها من الاجتهاد والمجتهدين ، نجد أن المتأخرين من علماء المذاهب المتبوعة ، الذين لم يبلغوا مرتبة السابقين في التخريج والترجيح — فضلاً عن الاجتهاد — لم يقفوا جامدين في وجه الأحداث ، عاجزين أمام المشكلات الجديدة . بل واجهوها باجتهادات شتى ، وأنظار متفاوتة ، وقرروا لها أحكامها على وجه يجزم من اطلع عليها بأنها ضرب من الاجتهاد قائم على النظر في النصوص ، والنظر في وجوه المعاني والمصالح ، على نحو ما كان يفعل المجتهدون الأوائل ، وان اختلفت دائرة الاجتهاد ودرجته .

واذا أخذنا فقه الحنفية مثلا وجدنا عند متأخريهم هذا النوع من الاجتهاد فيما لا يكاد يحصى من المسائل .

ومما يذكر هنا على سبيل المثال ما كان من اجتهادهم بشأن فقدان وقت العشاء في بعض الأقطار الأوربية — مثل بلاد البلغار — بعد اتساع الدولة العثمانية ، والذي جر إلى الكلام عن المنطقة القريبة من المنطقة القطبية الشمالية ، وعن المواقيت فيها . وكذلك ما كان بشأن بيع الوفاء .. والنزول عن الوظائف والمرتبات في الأوقات نظير عوض .. وبشأن تصرفات الأصحاء في بلد نشأ فيه الوباء .. وبشأن الحكر وما يتعلق به .. وبشأن خلو الحوانيت .. وبشأن « السوكرة » أو « السوكرتاه » وضمان ما يهلك من التجارة ..... وغيرها ، مما يجده الباحث منثوراً في كتاب مثل « رد المحتار على الدر المختار » المعروف بـ « حاشية ابن عابدين » وغيره من كتب المتأخرين .

* * *

تجديد الدين رحمة من الله للأمة :

وربما توهم بعض الناس أن الفقه الاسلامي لا يتسع صدره للتجديد ، لأن أساسه أساس ديني رباني ، أساسه الوحي المعصوم ، وما كان هذا شأنه فلا يتقبل تجديدات البشر غير المعصومة .

ومن حسن الحظ أن نجد في النصوص الدينية نفسها ما يصرح بشرعية

التجديد للدين بين كل قرن وآخر ، وذلك في الحديث الصحيح الذي رواه أبو هريرة عن النبي — ﷺ — « ان الله يبعث لهذه الأمة — على رأس كل مائة سنة — من يجدد لها دينها [1] » .

ولفظة « من » في هذا الحديث تصلح للجمع كما تصلح للمفرد ، فقد يكون المجدد واحداً ، وقد يكون أكثر من واحد ، كما قاله الذهبي وابن كثير وابن الأثير وغيرهم ، وكما يشهد به التاريخ .

وإنما يكون مجدداً — كما قال العلامة المناوي — اذا كان مجتهداً قائماً بالحجة ، ناصراً للسنة ، له ملكة رد المتشابهات إلى المحكمات ، وقوة استنباط الحقائق والدقائق والنظريات من نصوص الفرقان واشاراته ، ودلالاته واقتضاءاته ، من قلب حاضر وفؤاد يقظان .. ويشمل التجديد « ما اندرس من أحكام الشريعة ، وما ذهب من معالم السنن ، ويخفي من العلوم الدينية الظاهرة والباطنة .. » « وذلك لأنه سبحانه — لما جعل المصطفى خاتمة الأنبياء والرسل ، وكانت حوادث الأيام خارجة عن التعداد ومعرفة أحكام الدين لازمة إلى يوم التناد ، ولم تف ظواهر النصوص ببيانها ، بل لا بد من طريق واف بشأنها ، اقتضت حكمة الملك العلام ، ظهور قوم من الأعلام في غرة كل قرن ليقوم بأعباء الحوادث (ما يجد ويطرأ في كل عصر) اجراء لهذه الأمة مع علمائهم ، مجرى بني اسرائيل مع انبيائهم [2] .. »

ولهذا عرف التاريخ الإسلامي جماعة من الأعلام اشتهروا بأنهم «المجددون» مثل الامام الشافعي وابي الحسن الأشعري ، وأبي بكر الباقلاني ، وأبي حامد الغزالي وغيرهم ممن تركوا وراءهم آثاراً لا تمحى في تفكير الأمة وشعورها وسلوكها .

---

(١) أخرجه أبو داود والحاكم والبيهقي في المعرفة ، وقال العراقي وغيره : سنده صحيح ، ورمز السيوطي لصحته في الجامع الصغير ، وأقره المناوي في الفيض .

(٢) فيض القدير ج ١ ص ١٠ .

واذا كان تجديد الدين مشروعاً بصفة عامة ، فان الفقه أولى جوانب الدين بالتجديد ، لأنه الجانب العملي المرن المتحرك الذي يطلب منه مواجهة كل طريف وجديد بالحكم والفتوى والبيان .

ولكن ما مدلول التجديد ؟ وما حدوده ؟ وهل ينافي الأصالة التي نريد أن نحتفظ بها لفقهنا الإسلامي ، شأن كل ما هو أصيل في تراثنا وحضارتنا ؟ وهل نال فقهنا من هذا التجديد المنشود ؟ أم بقي شيء آخر أو أشياء يجب أن يسعى اليها الغيورون عليه ؟

لا منافاة بين الأصالة والتجديد :

وأبادر فأقول : لا تنافي أبداً بين الأصالة والتجديد ، اذا حدد مفهوم كل منهما ، ووضع موضعه الصحيح ، فان اكثر ما يضر بثقافتنا ويشيع البلبلة بيننا هو اختلاط المفاهيم ، واضطراب الدلالات ، بترك بعض الألفاظ المهمة التي لها قوة المصطلحات ، مائعة رجراجة ، دون ضبط ولا تحديد لمدلولاتها ، ليفسرها من يشاء كما يشاء .

إن الأصالة في لغتنا المتداولة ليست ضد الجدة والحدوث . وانما هي ضد الزيف والدخل والغش . فالأصيل في القبيلة غير الزنيم الدعي ، اللصيق بهم وليس منهم . وكلمة « الأصيل » اذا وصف بها الأشخاص أو الألفاظ تذكر عادة في مقابل كلمة « الدخيل » أو « الأجنبي » . واذا وصفت بها الأشياء تذكر في مقابل « الزائف » أو « المغشوش » أو « البراني » . وفي اللغة الدارجة تستعمل كلمة « أصلي » مقابل كلمة « تقليد » ويراد بكلمة « تقليد » في صورة « الأصلي» ومظهره ، وهو زائف في حقيقته وجوهره .

فالأصالة عندنا اذن لا تنافي الا الزائف المغشوش أو الدخيل الذي يراد أن يلصق بنا وينسب الينا ، وهو غريب عنا .

وبناء على هذا يمكننا أن نكون أصلاء ، ومجددين في الوقت ذاته ، نبقي على الأصيل ، ونأتي بالجديد .

تحديد مفهومي الأصالة والتجديد :

ليست الأصالة — اذن — هي التقوقع على القديم ، ورفض كل جديد ، مهما يكن في القديم من ضرر ، ومهما صاحب الجديد من نفع .

إن إبقاء كل قديم على قدمه ، واغلاق باب الإبداع والاجتهاد ، هو سبيل العاجزين الذين لا يريدون أن يعملوا ما وهبهم الله من عقول ، ولا أن يبذلوا جهداً بناء يثبتون به وجودهم ، وصلاحيتهم للخلافة في الأرض ، والسيادة في الكون ، مرددين قول من قال : ما ترك الأول للآخر شيئاً ..

وليست الأصالة رفض كل شيء جاء عن الغير ، أياً كان ذلك الشيء وذلك الغير فقد نستطيع أن تأخذ بعض الأطر أو الأشكال المناسبة لنا ، لنضع داخلها مضامينا ومفاهيمنا الخاصة ، بشرط ألا يكون مبعث ذلك مجرد الرغبة في التقليد ، بل الحاجة إلى التحسين .

وقد نقتبس بعض الجزئيات والصور من هنالك اذا كنا في حاجة حقيقية اليها ، ولم يكن عندنا ما يغني عنها ، ولم تكن منافية لأصولنا وجوهر حضارتنا ، وخصوصاً ما كان يتعلق بما يطلق عليه اسم أحكام « المراسم » أو « الإجراءات » أو غير ذلك من النواحي الشكلية ، التي لم تتعرض الشريعة لها الا بالاجمال ، نظراً لشدة قابليتها للتغير حسب الزمان والمكان والحال ، فمن الحكمة أن يفوض تنظيمها وتفصيلها إلى أولي الأمر وذوي الشأن ومن ثم نقول : ان اقتباسنا بعض هذه الاحكام في مثل هذا المجال لا ضير منه ولا حرج فيه على أن نهضمها ونتمثلها ونحولها إلى عصارة تذوب في داخلنا ، وتختلط بأجزاء كياننا ، فتنسى جنسيتها الأولى وتصبح جزءاً لا يتجزأ من فقهنا .

وليس التجديد هو الاستخفاف بكل قديم ، وفتح الأبواب لكل جديد ، بدعوى ان الجديد دائماً يمثل التقدم والرقي ، والقديم يمثل التخلف والانحطاط . وهذه دعوى مرفوضة . فكم من جديد سيء ، وكم من قديم صالح ، بل ان أعظم الأشياء وأقدسها وأنفعها قديم قدم الحياة والانسان . وان مما ابتدعه الناس في القرن العشرين ما يعتبر أضر الأشياء على الإنسان وخصائصه .

على ان القدم والجدة أمر نسبي اعتباري ، قديم اليوم كان جديد الأمس ، وجديد اليوم هو قديم الغد . ولا يجوز في منطق العقل السليم أن يكون مجرد مرور الزمن هو الحاكم على الأشياء بالبطلان .

وليس التجديد أن نسير وراء غيرنا ، ونتبع سنن الآخرين ، شبراً بشبر ، وذراعاً بذراع ، فنفقد بذلك ذاتنا ، ونذيب شخصيتنا ، ونرضى لأنفسنا موقف التبعية والخضوع ، موقف الذيول والامعات ، وقد جعلنا الله رؤوساً ، موقف المقلدين الذي عبناه على أنصار القديم ، ودعاة الجمود . وكلا الموقفين مذموم ، لأنه اهمال للعقل ، واطفاء لشمعة الفكر ، وإضاعة لاستقلال الشخصية .

ليس التجديد هو تطويع الفقه الاسلامي حتّى يساير القوانين الوضعية الغربية ، لاتينية أو جرمانية ، رأسمالية أو اشتراكية ، فهذا ليس من التجديد في شيء ، بل هو تحريف وتزييف .

انما التجديد الحق هو تنمية الفقه الاسلامي من داخله ، وبأساليبه هو مع الاحتفاظ بخصائصه الأصيلة ، وبطابعه المميز .

ويعجبني هنا ما قاله علامة القانونيين العرب المرحوم عبد الرزاق السنهوري في مقدمة دراسته لـ « مصادر الحق في الفقه الإسلامي ، دراسة مقارنة بالفقه الغربي [1] » قال « لن يكون همنا في هذا البحث اخفاء ما بين الفقه الإسلامي

---

(١) وهي في الأصل محاضرات ألقاها على طلبة قسم الدراسات القانونية في معهد الدراسات العربية العالية . وقد صدرت في ستة أجزاء عن المعهد المذكور ، التابع لجامعة الدول العربية .

والفقه الغربي من فروق في الصنعة والأسلوب والتصوير ، بل على النقيض من ذلك ، سنعنى بابراز هذه الفروق ، حتى يحتفظ الفقه الإسلامي بطابعه الخاص ، ولن نحاول أن نصطنع التقريب ما بين الفقه الإسلامي والفقه الغربي على أسس موهومة أو خاطئة ، فان الفقه الإسلامي نظام قانوني عظيم ، له صنعة يستقل بها ، ويتميز عن سائر النظم القانونية في صياغته ، وتقضي الدقة والأمانة العلمية علينا أن نحتفظ لهذا الفقه الجليل بمقوماته وطابعه ، ونحن في هذا أشد حرصاً من بعض الفقهاء المحدثين ، فيما يؤنس فيهم من ميل إلى تقريب الفقه الإسلامي من الفقه الغربي ، فان هذا لا يكسب الفقه الإسلامي قوة ، بل لعله يبتعد به عن جانب الجدة والابتداع ، وهو جانب للفقه الإسلامي منه حظ عظيم [1] » .

ان الموقف السليم الذي يلزمنا أن نتخذه ، والذي يوجبه علينا فقه حضارتنا : أن نعرف ما تحتمه علينا الأصالة ، وما يقتضيه التجديد والتطور ، وبالتالي : **أن نجمع بين الثبات والمرونة معا ، بشرط أن نملك التمييز بين ما هو ثابت وما هو متطور من فقهنا .**

مفهوم التجديد الاحتفاظ بجوهر القديم :

ان التجديد لا يعني أبداً التخلص من القديم أو محاولة هدمه ، بل الاحتفاظ به ، وترميم ما بلي منه ، وادخال التحسين عليه . ولولا هذا ما سمي « تجديداً » لأن التجديد انما يكون لشيء قديم .

ولنضرب مثالاً للتجديد في المعنويات بالتجديد في الماديات . فلو كان لدينا بناء أثري عظيم : جامع أو قصر مثلاً ، وأردنا تجديده ، فماذا نصنع ؟

ان أحداً ذا عقل لا يفكر في هدمه أو هدم جانب حيوي منه ليستبدل به

(١) مقدمة الجزء الأول ص ٢ ، ٣ ط . معهد الدراسات العربية .

مبنى جديداً من طراز عصري خلاب ، لأن هـــذا هدم وتغيير وليس بالتجديد .

ان التجديد هنا يقتضي جملة أمور :

١) الاحتفاظ بجوهر البناء القديم والابقاء على طابعه وخصائصه ، بل ابرازها والعناية بها .

٢) ترميم ما بلي منه ، وتقوية ما ضعف من أركانه .

٣) ادخال تحسينات عليه لا تغير من صفته ، ولا تبدل من طبيعته ، مثل تجميل مدخله ، وتنظيف ساحته ، وعمل حديقة من حوله .. الخ .

* * *

معالم التجديد المنشود للفقه الاسلامي :

وفي ضوء هذا المفهوم للتجديد ننظر إلى فقهنا الإسلامي في هذا العصر ، الذي أصبح طابعه التغير ، والتغير السريع .

ان التجديد الذي يحتاج اليه الفقه الإسلامي اليوم له طرائق أو مظاهر شتى ، بعضها يتعلق بالإطار والشكل ، وبعضها يتعلق بالمضمون والمحتوى .

أولا – « تنظير » الفقه الاسلامي :

من هذه التجديدات : ما نسميه « تنظير » الفقه الإسلامي ، ونعني به : أن تصاغ أحكام الفقه الجزئية وفروعه المتفرقة ، ومسائله المنثورة في أبوابها المختلفة من كتبه في صورة « نظريات كلية عامة » تصبح هي الأصول الجامعة ، التي تنبثق منها فروعها ، وتتشعب جزئياتها المتعددة ، وتطبيقاتها المتنوعة .

وذلك على نحو ما هو معروف في القوانين الأجنبية ، في مثل النظرية العامة للالتزامات ، ونظرية الأهلية .. ونظرية البطلان وغيرها .

وقد شهد الدارسون من كبار رجال القانون — أمثال السنهوري وغيره — أن الفقه الإسلامي غني بمواد وعناصر ، لو تولتها يد الصياغة ، فأحسنت صياغتها ، لصنعت منها نظريات ومبادىء ، تضاهي — بل تفوق — في رقيها وشمولها ومسايرتها للتطور ، أعظم النظريات الفقهية التي يفخر بها اليوم الغرب الحديث ، ويتلقاها عنه الناس هنا وهناك على أنه مبدعها ، وهي موجودة في فقهنا منذ بضعة عشر قرناً ، من حيث عناصرها وموادها الأولية ، ولا تحتاج إلا إلى الصياغة والبناء .

ومن هذه النظريات — التي تعد من أحدث نظريات الفقه الغربي في القرن العشرين — نظرية « التعسف في استعمال الحق » ونظرية « الظروف الطارئة » ونظرية « تحمل التبعة » و « مسئولية عدم التمييز » .. وكلها لها أسسها في الشريعة الإسلامية كما أوضح ذلك السنهوري في بحث قديم له [1] ، وكما فصلت ذلك دراسات الباحثين المتخصصين من أساتذة الشريعة والقانون فيما بعد .

وهذا « التنظير » أو « التأصيل » شبيه — إلى حد ما — بما صنعه فقهاؤنا في العصور الماضية من وضع قواعد فقهية عامة ، تندرج تحتها أحكام جزئية كثيرة ، مثل قاعدة « الأمور بمقاصدها » « المشقة تجلب التيسير » « الضرر يزال » « العادة محكمة » « اليقين لا يزال بالشك » .. الخ .

بيد أن الذي نريده في عصرنا أمر آخر يختلف عن ذاك في مضمونه ونتائجه ، وان كان كلا الأمرين جمعاً للتفرقات ، وادراجاً للجزئيات تحت كليات .

---

(١) مجلة القضاء العراقية . مارس ١٩٣٦ م .

ثانيا – الدراسة المقارنة :

ويحتاج الفقه كذلك إلى أن يدرس دراسة علمية موضوعية مقارنة ، تكشف عن مكنون جواهره ، وعدالة مبادئه ، ورسوخ قواعده ، وتجلي ما فيه من روائع الاجتهاد والاستنباط والتوليد والتخريج .

وهذه الدراسة المقارنة أو الموازنة ذات شعبتين :

المقارنة بين المذاهب الفقهية :

الشعبة الأولى : دراسة مقارنة داخل الفقه الإسلامي نفسه ، أي بين مذاهبه بعضها البعض ، لاستبانة وجهات النظر ، ومنازع الاجتهاد المختلفة ، وما يستند اليه كل منها من أدلة واعتبارات كلية أو جزئية ، وذلك لمعرفة أي هذه الآراء هو الصحيح أو الأصح ، أو الأليق بحال الناس اليوم . وقد يمكن التوفيق بين الآراء ، والجمع بينها ، بجعل كل منها لحالة خاصة ، على نحو ما فعل الشعراني في « الميزان » أو على نحو آخر ، أو أنحاء أخر .

ولا أقصد بالمذاهب الفقهية هنا : مذاهب أهل السنة الأربعة وحدها ، أو حتى المذاهب الثمانية المدونة (الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي والظاهري والزيدي والجعفري والاباضي) فقط ، بل أقصد ما هو أعم من ذلك وأوسع مدى ، كمذاهب الاوزاعي والثوري والطبري التي كان لها أتباع يقلدونها ويتعبدون على أساسها ثم انقرضوا ، وسادت مذاهب غيرهم عليها .

وهناك مذاهب غير هؤلاء وهؤلاء من الصحابة والتابعين وأتباعهم . وهي – ان لم تدون في كتاب منفرد أو مجموعة كتب – باقية محفوظة فيما نقل الينا من كتب الآثار والسنن من الجوامع والمصنفات ، وكتب اختلاف الفقهاء ، وكتب التفسير وشروح الحديث ، وغيرها من الكتب المؤلفة في نوع خاص كالأموال والخراج .

أهمية الدراسة للمذاهب :

وهذه الدراسة المقارنة للفقه الإسلامي ومذاهبه ضرورية وفي غاية من الأهمية والنفع ، فهي لازمة لمعرفة سعة آفاق الفقه الإسلامي ، ورحابة صدره لشتى الاجتهادات وتعدد المشارب والمنازع ، وهذا ما يشهد بما تشتمل عليه أصوله من سعة ومرونة .

وهي لازمة لتخفيف العصبية المذهبية التي تحول بين أصحابها وبين مجرد النظر في المذاهب الاخرى إلا في بعض المسائل لمحض الرد عليها . وقديماً قالوا : من جهل شيئاً عاداه .

وهي لازمة لتكوين « ملكة الفقه » التي لا بد منها لقيام أي اجتهاد صحيح ، ولهذا قال علماؤنا : من لم يعرف اختلاف الفقهاء فليس بفقيه .

على أني أنصح هنا بعدة أمور لها أهمية خاصة في هذه الدراسة :

(١) الوصل بين الفقه والحديث :

لا بد من الوصل بين الفقه والحديث النبوي . فمما لا جدال فيه أن معظم أدلة الفقه من السنة . فان آيات الأحكام في القرآن قليلة محدودة . وجل استدلال الفقهاء انما هو بالاحاديث .

وفي هذه الاحاديث ما لا يخلو من كلام في ثبوته او في دلالته ، أو من اضطراب في سنده أو متنه ، أو من شذوذ أو علة تخرجه عن حد الحديث الصحيح المحتج به ، أو يوجد له معارض مساو له ، أو أقوى منه ، أو حديث آخر خصص عمومه أو قيد اطلاقه ، أو بين أن له مقصوداً غير المتبادر منه ، أو يوجد حديث آخر ناسخ له ، رافع لحكمه بالكلية ، أو في حال دون حال .

وهذا يوجب علينا الاهتمام بعلم الحديث رواية ودراية ، ومراجعة أدلة الاحكام في ضوء علوم الحديث الكثيرة ، مثل علم الجرح والتعديل ، وعلم

الرجال ، وعلم علل الحديث .. ومختلف الحديث ، والناسخ والمنسوخ منه الخ ..

وهنا يلزمنا الرجوع إلى كتب الطحاوي والبيهقي وابن تيمية وابن القيم وابن حجر العقسلاني ، والصنعاني والشوكاني وغيرهم .

(٢) العناية بفقه الصحابة والتابعين :

يجب توجيه مزيد من العناية إلى فقه الصحابة والتابعين خاصة ، فهي في الواقع أساس الفقه الإسلامي كله ، وعليه تخرج الائمة المتبوعون أو أساتذتهم .

وقد تبين لي بطول الدراسة والتتبع والاستقراء : أن أفقه الناس لروح الاسلام وأعلمهم بمقاصده هم الصحابة ، لانهم تخرجوا في مدرسة النبوة ، وشاهدوا أسباب نزول الآيات ، وورود الأحاديث ، مع سلامة فطرة ، ونور بصيرة ، وتجرد للحق ، وجودة في الفهم ، وتمكن من اللغة ، ولهذا اذا اجتمعوا على رأي ، أو نقل عن عدد منهم ولم يعرف لهم مخالف كان أقرب ما يكون تعبيراً عن صلب الشريعة ، ولب الإسلام ، ونعني هنا بالذات فقهاء الصحابة الذين أخذ عنهم العلم والفتوى ممن ذكرهم ابن القيم في كتابه « اعلام الموقعين » أمثال الخلفاء الأربعة وابن مسعود وابن عباس وابن عمر وعائشة وزيد بن ثابت ومعاذ وأبي بن كعب وسلمان وأبي الدرداء وغيرهم — رضي الله عنهم — .

ويلي الصحابة في منزلتهم من فقه الإسلام : التابعون لهم باحسان ، فهم تلاميذهم وخريجوهم ، الآخذون عنهم ، والواردون مناهلهم ، والسالكون طريقهم ، من أمثال الفقهاء السبعة في المدينة ، وعطاء ومجاهد وابن جبير في مكة ، والحسن وابن سيرين في البصرة ، وعلقمة والنخعي والشعبي في الكوفة ، وطاووس في اليمن ، ومكحول في الشام ، ويزيد بن أبي حبيب في مصر .

(٣) العودة الى المراجع الأصلية :

يجب الاهتمام بالكتب الأولى ، والمراجع الأصلية للمذاهب نفسها ، فكثير من الدارسين للفقه يعتمد على كتب المتأخرين من متون وشروح وحواش ، مغفلاً الينابيع الأولى التي استقى منها المتأخرون . مع أن الكتب الاولى تمتاز بالبساطة والوضوح والأصالة والاستدلال ، والبعد عن التكلف والألغاز .

ومن هذه الينابيع كتب الامام محمد بن الحسن الشيباني في مذهب أبي حنيفة ، وكتاب المدونة في مذهب مالك .. وكتاب « الأم » للشافعي .

ويلي ذلك كتب المتقدمين من فقهاء المذاهب ، فهي قريبة من الكتب الأولى في خصائصها التي أشرنا اليها .

ولا يعني ذلك اغفال كتب المتأخرين أو الغض من قيمتها ، فهذا لا يقوله أحد ممن اطلع على هذه الكتب ، وعرف ما فيها من ذخيرة وثروة فقهية طائلة ، هي حصيلة أجيال وقرون ، من الاستنباط والتخريج والتوليد ، والموازنة والاختيار والتصحيح ، وتغير الفتوى بتغير الزمان والمكان والعرف والحال .

وانما نعني فقط عدم الاكتفاء بها والاعتماد الكلي عليها .

وهل يستغني باحث عن الرجوع إلى كتب مثل ابن الهمام وابن نجيم وابن عابدين من متأخري الحنفية ؟ أو مثل القرافي وابن عرفة والدردير وشراح « خليل » من متأخري المالكية ؟ أو مثل الرافعي والنووي وابن حجر الهيتمي والرملي من الشافعية ؟ أو مثل ابن مفلح وابن رجب والمرداوي والبهوتي من الحنابلة ؟

وفي كتب الأصول نجد مثل الموافقات للشاطبي .

المقارنة بين الفقه والقانون :

والشعبة الثانية للدراسة المقارنة المطلوبة لتجديد الفقه الإسلامي ، هي دراسته مقارناً بالقوانين الوضعية العالمية الشهيرة ، القديمة منها كالقانون الروماني ، الذي يعتبر أصل القوانين الغربية جمعاء ومصدرها الأول ، ومثل القانون الفرنسي ، والقانون الجرماني .

وينصح كثير من الدارسين للقوانين الوضعية بالاهتمام بالقوانين الجرمانية خاصة ومقارنتها بالفقه الاسلامي ، لأنها كثيراً ما تتفق وجهتها ووجهته ، وتلتقي نزعتها ونزعته . كما لاحظ ذلك مثل الدكتور السنهوري ، والدكتور محمد زكي عبد البر ، وغيرهما .

وهذا اللون من الدراسة الموازنة جدير بأن يفيدنا جملة فوائد ، منها :

(١) ان نزداد معرفة ويقيناً بأصالة الفقه الاسلامي وتميزه واستقلاله عن أي فقه آخر خلافاً لما أثاره بعض المستشرقين من قبل من تأثر الفقه الاسلامي بالقانون الروماني الأمر الذي تصدى له الباحثون وزيفوه بأنصع البراهين ، كما فعل الدكتور صوفي أبو طالب من أساتذة القانون في دراسته القيمة عن الشريعة الاسلامية والقانون الروماني ، وكذلك المغفور لهما الشيخ أبو زهرة والدكتور محمد يوسف موسى وغيرهم .

(٢) أن نزداد إيماناً بخصوبة الفقه الإسلامي وسعته ، وقدرته على مسايرة التطور ومواجهة كل جديد بعلاج يناسبه ، ووقوفه أمام أحدث القوانين وأرقاها على قدم المساواة ، بل تفوقه عليها في كثير من الأحيان في الصنعة والصياغة ، فضلاً عن المضمون والموضوع .

وهذا ما شهد به كثير من المخلصين الذين درسوا الشريعة دراسة مقارنة ، من رجال القانون .

(٣) ان نتبين المواضع الجديدة التي اجتهد فيها غيرنا ، وسبقوا فيها

بالتشريع والفتوى ، في حين لم نقدم فيها نحن ما يليق بفقهنا ، لحدوثها بعد عصور الاجتهاد والتخريج ، أو في عصرنا هذا بعد تعطيل الفقه الاسلامي عن العمل والحكم ، واكتفائنا بالموقف السلبي العاجز : موقف الاستيراد لا الابداع موقف التسول من الغير ، لا الاعتماد على النفس . وعندئذ نجتهد في تلافي ما أصابنا من قصور وسد ما لدينا من ثغرات . وفي أصولنا وتراثنا ما يسعفنا بكل ما نريد ، مع أن الاقتباس الجزئي لا مانع منه بعد أن نصبغه بصبغتنا ، ونضفي عليه من شخصيتنا ما يجعله جزءاً من فقهنا .

(٤) أن نسهم في اضافة جديد إلى القانون العالمي المقارن ، ونقدم للعالم المتحضر بعض ما لدينا من كنوز يجهلها علماؤه وباحثوه ، ويبحث عنها مصلحوه ومفكروه وسيجد عندنا ما قصرت عنه فلسفاته وأنظمته ، وما عجزت عنه شرائعه وقوانينه ، من توفيق بين الدين والعقل ، ومزج بين الروح والمادة ، وجمع بين الدنيا والآخرة ، وملاءمة بين حقوق الفرد ومصلحة الأمة .

ولقد قدم بعض الثقات من علمائنا المعاصرين نماذج من فقه شريعتنا ، وموقفه من بعض القضايا القانونية الكبيرة ، في بعض المؤتمرات الدولية للقانون المقارن فكان من أثرها شهادة هذه المؤتمرات للفقه الإسلامي بما عرفناه من الأصالة والتميز .

ثالثا — فتح باب الاجتهاد :

وأهم من كل ما سبق من ألوان التجديد للفقه الاسلامي : أن يعاد فتح باب الاجتهاد فيه من جديد ، **لأن هذا الباب فتحه رسول الله ﷺ ، فلا يملك أحد اغلاقه من بعده . ولا نعني باعادته مجرد اعلان ذلك . بل ممارسته بالفعل .**

وينبغي أن يكون الاجتهاد في عصرنا جماعياً في صورة مجمع علمي يضم

الكفايات الفقهية العالية ، ويصدر أحكامه في شجاعة وحرية ، بعيداً عن كل المؤثرات والضغوط الاجتماعية والسياسية ، ومع هذا لا غنى عن الاجتهاد الفردي ، فهو الذي ينير الطريق أمام الاجتهاد الجماعي ، بما يقدم من دراسات عميقة ، وبحوث أصيلة مخدومة ، بل ان عملية الاجتهاد في حد ذاتها عملية فردية قبل كل شيء .

والاجتهاد الذي نعنيه ينبغي **ان يتجه اول ما يتجه الى المسائل الجديدة .** والمشكلات المعاصرة ، يحاول أن يجد لها حلاً في صورة نصوص الشريعة الأصلية وقواعدها الكلية .

ومع هذا ينبغي أن يعيد النظر في القديم ليقومه (أي يعدله ، ويعطيه القيمة) من جديد ، في ضوء ظروف العصر وحاجاته .

ولا تقتصر اعادة النظر هذه على احكام « الرأي » أو « النظر » وهي التي أنتجها الاجتهاد فيما لا نص فيه ، بناء على أعراف أو مصالح زمنية لم يعد لها الآن وجود أو تأثير ، بل **ينبغي أن يشمل الأحكام التي اثبتتها نصوص ظنية** الثبوت كأحاديث الآحاد ، أو ظنية الدلالة — وأكثر نصوص القرآن والسنة كذلك — فقد يبدو للمجتهد اليوم فهم فيها لم يبد للسابقين ، وقد يظهر له رأي ظهر لبعض السلف أو الخلف ، ثم هجر ومات ، لعدم الحاجة اليه حينذاك ، أو لأنه سبق زمنه ، أو لعدم شهرة قائله ، أو لمخالفته للمألوف الذي استقر عليه الأمر زمناً طويلاً ، أو لقوة المعارضين له وتمكنهم اجتماعياً أو سياسياً أو لغير ذلك من الأسباب .

وأكثر من ذلك ان الاجتهاد الذي ندعو اليه لا ينبغي أن يقف عند حد الفروع الفقهية فحسب ، بل ينبغي أن يتجاوزها الى دائرة أصول الفقه نفسها ، تكملة للشوط الذي بدأه الامام الشاطبي في محاولة للوصول إلى أصول قطعية وتتمة لما قام به الامام الشوكاني من الترجيح و « تحقيق الحق من علم الاصول » على حد تعبيره ، ولا ريب أن كثيراً من مسائل الأصول لم يرتفع فيها الخلاف ،

فهي في حاجة إلى التمحيص والموازنة والترجيح ، وبعضها يحتاج إلى مزيد من التوضيح والتأكيد ، وبعض آخر يحتاج إلى التفصيل والتطبيق . ومن ذلك **تمييز السنة التشريعية من غير التشريعية ، والتشريعية الموقتة من التشريعية المؤبدة ، وتمييز تصرف الرسول بمقتضى الامامة والرياسة للأمة ، من تصرفه بمقتضى الفتوى والتبليغ عن الله .**

ومن ذلك : مناقشة موضوع الاجماع – وبخاصة السكوتي منه ، ومدى حجيته وامكان العلم به ، وكثرة دعاوى الاجماع ، مع ثبوت المخالف ، وتحقيق التحول في الاجماع الذي ينبني على مراعاة مصلحة زمنية لم تعد معتبرة

ومثل ذلك : القياس والاستحسان والاستصلاح ، ومتى يؤخذ بها ومتى لا يؤخذ وما ضوابط كل منها وحدود استخدامه .

أمور يجب رعايتها عند ممارسة الاجتهاد :

وأود أن أنبه هنا على بعض الحقائق التي ينبغي أن تراعى عند ممارسة الاجتهاد :

١ – يجب أن نذكر أن مجال الاجتهاد هو الأحكام الظنية الدليل ، أما ما كان دليله قطعياً فلا سبيل إلى الاجتهاد فيه ، وانما تأتي ظنية الدليل من جهة ثبوته أو من جهة دلالته ، أو من جهتهما معاً .

فلا يجوز اذن فتح باب الاجتهاد في حكم ثبت بدلالة القرآن القاطعة ، مثل فرضية الصيام على الأمة ، أو تحريم الخمر ، أو لحم الخنزير ، أو أكل الربا ، ومثل توزيع تركة الأب الميت بين أولاده للذكر مثل حظ الأنثيين ، ونحو ذلك من أحكام القرآن والسنة اليقينية التي أجمعت عليها الأمة ، وأصبحت معلومة من الدين بالضرورة ، وصارت هي عماد الوحدة الفكرية والسلوكية للأمة .

٢ – يتمم هذا ألا ننساق وراء المتلاعبين الذين يريدون تحويل محكمات النصوص إلى متشابهات ، قابلة للأخذ والرد ، والارخاء والشد ، فان الأصل في هذه المحكمات أن ترد اليها المتشابهات ، وترجع اليها المحتملات ، فتكون

هي الحكم عند التنازع والمقياس عند الاختلاف ، فاذا أصبحت هي الأخرى موضع خلاف ومحل تنازع ، لم يعد ثمة مرجع يعول عليه ، ولا معيار يحتكم اليه.

٣ ــ يجب أن تظل مراتب الأحكام كما جاءتنا . القطعي يجب أن يظل قطعياً ، والظني يجب أن يستمر ظنياً ، فكما لم نجز تحويل القطعي إلى ظني ، لانجيز أيضاً تحويل الظني إلى قطعي ، وندعي الاجماع فيما ثبت فيه الخلاف ، مع أن حجية الاجماع ذاته ليست موضع اجماع !

فلا يجوز أن نشهر هذا السيف ــ سيف الاجماع المزعوم ــ في وجه كل مجتهد في قضية ، ملوحين به ومهددين ، مع ما ورد عن الامام أحمد أنه قال : من ادعى الاجماع فقد كذب ، وما يدريه ! لعل الناس اختلفوا وهو لا يعلم .

واذا كان في مخالفة الاجماع ذاته كلام ، فكيف بمخالفة المذاهب الأربعة ، التي يشنع بها كثيرون اليوم ، كما شنعوا بها على ابن تيمية من قبل ؟ مع أن أحداً من علماء المذاهب الأربعة لم يقل : ان اتفاقها حجة شرعية . ولو قالوه لم يعتبر قولهم ، لأنهم خالفوا فيه أئمتهم من ناحية ولأنهم مقلدون من ناحية أخرى . والمقلد لا يقلد . أما أئمة المذاهب أنفسهم فقد حذروا من تقليدهم . ولم يدعوا لأنفسهم العصمة .

٤ ــ ينبغي أن نحذر من الوقوع تحت ضغط الواقع القائم في مجتمعاتنا المعاصرة وهو واقع لم يصنعه الاسلام بعقيدته وشريعته وأخلاقه ، ولم يصنعه المسلمون بارادتهم وعقولهم وأيديهم ، انما هو واقع صنع لهم ، وفرض عليهم ، في زمن غفلة وضعف وتفكك منهم ، وزمن قوة ويقظة وتمكن من عدوهم المستعمر ، فلم يملكوا أيامها أن يغيروه أو يتخلصوا منه ، ثم ورثه الأبناء عن الآباء ، والأحفاد من الأجداد ، وبقي الأمر كما كان .

فليس معنى الاجتهاد أن نحاول تبرير هذا الواقع على ما به ، وجر النصوص من تلابيبها لتأييده ، وافتعال الفتاوى لاضفاء الشرعية على وجوده ، والاعتراف بنسبه مع أنه دعي زنيم .

ان الله جعلنا أمة وسطاً لنكون شهداء على الناس ، ولم يرض لنا أن نكون

ذيلاً لغيرنا من الأمم ، فلا يسوغ لنا أن نلغي تميزنا ، ونتبع سنن من قبلنا شبراً بشبر وذراعاً بذراع ، وأدهى من ذلك أن نحاول تبرير هذا وتجويزه بأسانيد شرعية ، أي أننا نحاول الخروج على الشرع بمستندات من الشرع ، وهذا غير مقبول .

٥ ــ لا ينبغي أن نجعل أكبر همنا مقاومة كل جديد ، وان كان نافعاً ، ولا مطاردة كل غريب وان كان صالحاً ، وانما يجب أن نفرق بين ما يحسن اقتباسه وما لا يحسن ، وما يجب مقاومته وما لا يجب ، وأن نميز بين ما يلزم فيه الثبات والتشدد ، وما تقبل فيه المرونة والتطور .

ومعنى هذا أن نميز بين الأصول والفروع ، بين الكليات والجزئيات ، بين الغايات والوسائل ، ففي الأولى نكون في صلابة الحديد ، وفي الثانية نكون في ليونة الحرير ، كما قال اقبال رحمه الله :

مرحبين بكل جديد نافــــع وممتنظين بكل قديم صالح

٦ ــ ولا بد لنا ــ لكي ينجح الاجتهاد ــ أن نتوقع الخطأ من المجتهد ، اذ لا عصمة لغير نبي ، وأن نفسح له صدورنا ، وألا نشدد النكير على من أخطأ في اجتهاده ونتهمه بالزيغ والمروق وما إلى ذلك من النعوت ، وذلك بشرطين :

أ ــ ان يملك أدوات الاجتهاد ــ وهي معروفة مذكورة في أصول الفقه ــ فليس كل من اشتغل بالفقه أو ألف فيه أو حفظ مجموعة من الأحاديث يعد مجتهداً

ب ــ أن يكون عدلاً مرضي السيرة . وهو ما يطلب في قبول الشاهد في معاملات الناس ، فكيف بقبول من يفتي باجتهاده في شريعة الله ؟

أما أدعياء الاجتهاد ، الذين لا يملكون الا الجرأة على النصوص ، والاستهانة بالأصول ، واتيان البيوت من غير أبوابها ، فهؤلاء يجب أن يرفضوا ، حفاظاً على قداسة الدين ، وحرمة الشريعة ، أن تتخذ سلماً للشهرة ، أو مطية للوصول إلى دنيا ظاهرة ، أو اشباع شهوة خفية ، أو أداة لتأييد سلطان جائر أو لتبرير سلوك منحرف ، أو فكر مستورد .

« للبحث صلة »

دراسة الإدارة العامة بين الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية

عبد الفتاح رؤوف الجلالي *

حينما استقدمت مصر خبيرين من علماء الادارة العامة في أمريكا وهما الأستاذ لوثر جوليك والأستاذ جيمس ك. بولوك ليمنحاها مشورتهما في تنظيم إدارتها العامة ، وكان ذلك في عام ١٩٦٢ ، افتتحا تقريرهما بنبذة عن نظام الحكم في الاسلام ، ولخصاه من وجهة نظر دارسي الادارة العامة في بنود عشر هي كالآتي :

١ — شرع الله إقامة الدولة كنظام أخلاقي واقتصادي وسياسي ، وللانسان أن يشكل هذا النظام ، بفضل ما يتاح له من اتساع في المعرفة والخبرة والتفكير ، وذلك على أساس المبادىء الأخلاقية الأساسية المقررة .

٢ — الناس سواسية أمام الله ، ومن ثم أمام القانون .

٣ — ليس للحاكم ولا لرجل الدين ولا لأية طبقة أو فئة أن تحول بين المرء وحقوقه وواجباته أو تفصل بينه وبين الله .

* عضو مجلس ادارة الجمعية العربية للادارة العامة وجمعيات اخرى ادارية ، وله عدة بحوث بالمجلات الادارية .

٤ — الاستغلال الشخصي للنفوذ أمر يأباه الخلق الكريم .

٥ — نظام القيادة ، نظام مستحب من حيث المبدأ ، ولكن كل راع مسئول أمام الله عن رعيته ، وبذا يكون مسئولا عن رعاية شئون الناس . ولا تكون القيادة بالوراثة ، بل بالاختيار ... ويبرر قيامها ما تلتزم به من مستويات خلقية وما تقدمه من خدمات .

٦ — الأخذ بالشورى على الصعيدين المحلي والقومي أمر لا بد منه في اتخاذ القرارات والأعمال الحكومية والانتخابات .

٧ — نظام الملكية الفردية حق مقدس ينطوي على ضرورة استخدام الممتلكات على نحو مثمر مع تخصيص قدر من الدخل في عون المعوزين وخدمة المجتمع والضرائب (الزكاة والانفاق) .

٨ — للمجتمع ، وللحكومة التي يقيمها المجتمع على أساس الشورى ، أن يقرر ما يدخل في باب « المعروف » وما يدخل في باب « المنكر » استناداً الى المبادىء الخلقية والدينية المقررة .

٩ — العمل له نبالته الخاصة ، ويستحق العامل أجراً عادلا على عمله .

١٠ — الانسان مكلف بكسب العلم ، وإعمال العقل ، واستخدام المعرفة التي حصلها على هذا النحو من نفع الناس ومرضاة الله (١) .

لقد أراد الخبيران الأمريكيان أن يوجها بتقريرهما النظر الى أصول الادارة الاسلامية ، وأن ينبها دارسي الادارة العامة في البلاد العربية الى ألا

---

(١) Lurther Gulick and James K. Pollock, Governmental Reorganization in the United Arab Republic (Now-Egyptian Arab Republic), A Report Submitted to the Central Committee for the Reorganization of the Machinery of Government, Cairo, June 1962, p. 5.

والتقرير ترجمة عربية يرجع إلى ص ٤ ، ٥ من هذه الترجمة .

ينشدّوا انشداد المتعصبين الى الثقافة الغربية ، حينما يحـــاولون أن يتلمسوا أصول الادارة العامة ، ذلك أن الادارة العامة أصبحت تتجه في دراستها الى دراسة النظم (The Systems)[1] ، ومنذ أن أزاحت أمريكا عن نفسها احتكار علم الادارة العامة واتجهت الى الدراسات المقارنة ، وسواء أزاحته راضية أو مكرهة ، فإن سعيها لدراسة نظم الغير في الادارة العامة أصبح واضحاً ملموساً [2] .

ودراسة نظم الادارة العامة Systems of Public Administration تعني دراسة أصولها ممزوجة بالعقيدة الدينية أو السياسية التي ستعيش فيها [3] . ولقد صارت دراسة نظم الادارة العامة كما نوهنا بعاليه هي الأمر المستحدث في دراستها ، أي مودتها (Mode) الجديدة أو بعبارة أخرى منهجها الحديث الغالب

---

(١) ولهذا أصبحت المؤلفات الحديثة تتجه نحو تحديدالنظام الذي تمنيه بالدراسة، انظر على سبيل المثال

a) Ernest Griffith, The American system of Government, 1965.

b) Norman Wilson, The British system of Government, 1963.

c) Martin Kresberg, Public Administration in developing Countries, 1966.

e) S.W. Jones, Public Administration in Malaya, 1953.

d) G.N. Jasli, Indian administration, 1952.

وانظر من المؤلفات العربية (١) « الادارة السياسية في الدول العربية » للدكتور حمدي أمين عبد الهادي ١٩٧٠ . (٢) «إدارة التنمية» « للدكتور احمد رشيد ١٩٧٠ .

(٢) تبنت الجمعية الامريكية للادارة العامة American Society for Public Administration « الدراسات المقارنة في الادارة العامة » . وانظر على سبيل المثال أيضاً كتب الاستاذ فريد رجز (Fred Riggs) وخاصة كتابه The Ecology of Public Administration, 1967. ثم انظر كتابه الذي الفه مع الاستاذ ادوارد ويندر ((Edward W. Weinder)) عن Models and Priorities in the Comparative administration, 1963.

وانظر «الادارة العامة: نحو اتجاه مقارن» للدكتور أدهم درويش ١٩٧٤ ؛ الادارة العامة المقارنة وأساليب البحث وتطبيقاتها للدكتور حمدي أمين عبد الهادي ، ١٩٧٠ .

(٣) Leonard White, Introduction to the Study of Public Administration, 1965, p. 4.

وانظر «مبادىء الادارة العامة » للدكتور سليمان الطماوي ١٩٦٩ ص ٢٦ .

في الوقت المعاصر [1] ، اذ ليس من المعقول أن يزرع نبتها (محصولها من الثقافة الغربية) في أرض لا تعرف طبيعتها وقدرتها على الإنبات والإثمار . لهذا فان تعشيق النظم بعلمها الحديث «المؤمرك» أمرٌ أصبح يهوي علماؤها .

وكلمة « علم الادارة العامة المؤمرك » كلمة لا تبخس حق الأمريكيين في علمها المستحدث ، فليس هناك من بحاث الادارة العامة في أي بلد في العالم — كما يقول العالم الهولندي فيلد — قادر على أن يتخلص من ثقل الثقافة الأمريكية في الادارة العامة [2] ، خاصة بعد أن عمد علماؤها الأمريكيون ، — منذ مقال الأستاذ وودرو ولسن في عام ١٨٨٧ ، الذي طالب فيه بضرورة أمركة علم الادارة العامة المنقول اليهم من أوروبا في الشكل واللغة والأفكار والمبادىء والأهداف [3] — عمدوا الى الانغماس في تطوير مادة هذا العلم تطويراً قومياً أمريكياً ، فلم ينظروا الى دراسته نظرة مجردة من غاية سياسية ، بل نظروا اليها على أنها تعني إدارة الأعمال الخاصة بحكوماتهم ، وإلى هذا انصرفت بعض التعاريف لهذا العلم التي أدلى بها علماؤهم ، فقيل عنه إنه يعني « مجموعة أنشطة السلطة التنفيذية في الحكومة الأمريكية » [4] ، وكان لمثل هذه الاتجاهات رد فعل لدى الشعوب الأخرى — فحتى الإنجليز — أصبحوا ينادون بتخليص مادة الادارة العامة من أمركتها إذا أريد بها أن تخدم قوميتهم [5] .

---

(١) وهذا هو الذي حدى بالخبيرين جوليك وبولوك إلى الإرشاد عن أصول الإدارة الإسلامية لأنهما يختمان حديثهما عن الحكم والإسلام بقولهما «ان هذا هو المنهج الذي صارت الحاجه ماسة إليه » وهذا هو تعبيرهما بالضبط « It is precisely this approach which is now required »
انظر التقرير المشار اليه ص ٥ .

(٢) M.T. Veld, Theory of Public Administration, 1957.

(٣) Woodrow Wilson, the Study of Public Administration, Political Science quarterly, (U.S.A.), 1887.

(٤) Harold Stein, Public Administration and Policy Development, 1952.

(٥) والمتصفح للجهد الذي بذله استاذ الادارة الانجليزي « جلادن » في دراسة الادارة العامة ، وكتاباته لما أثرها في البلاد الأخرى، يلمس بوضوح انه استهدف في الحقيقة « نجلزة » معرفة

ولقد كان ممن ساهموا بنصيب وافر في أمركة علم الادارة العامة الأستاذ جوليك أحد الخبيرين اللذين أشرنا الى رأيهما بعاليه ، واللذين قدما هنا المحاور العشرة التي يمكن أن يدور عليها تنظير الادارة الإسلامية . فكلمته المشهورة «بوسدكورب» « Posdcorb » ، والتي كَوَّنها من الحروف الأولى للوظائف الادارية الثمانية التي رأى قيام نظرية الادارة العامة عليها ، وهي التخطيط (P. Planning) والتنظيم (O. Organization) والتوظيف (S. Staffing) ، والتوجيه (D. Directing) والتنسيق (C. Coordinating) ، والتشهيـــل (O. Operating) ، والتقرير (R. Reporting) والتمويل (B. Budgeting) هذه الكلمة ذات الحروف الثمانية والتي أصبح علماء الادارة العامة يأتون عليها لتشير الى وظائف العملية الادارية على إطلاقها [١] ، انما صاغها جوليك لتشير الى الوظائف الثمانية التي تقوم عليها مهمة الرئيس الأمريكي الادارية ، بصفته الرجل التنفيذي الأول « The First Executive » [٢] ، ومن هنا يمكن أن نستخلص أن جوليك يرى أن لكل أمة نظامها الإداري الخاص الذي يجب أن تصـــاغ نظريته على خصائص من شرعتها ونهجهـــــا .

لهذا فاذا جاء جوليك بالذات ، فلم يحاول أن يفرض هو وزميله بولوك في تنظيرهما للادارة العامة الاسلامية كلمات التخطيط والتنظيم والتوظيف .. وما شابهها ضناً منه أن يُحَمِّل الادارة الاسلامية على هذه الاصطلاحات المستحدثة

الادارة العامة التي أصبحت تنهال على الحقل الاداري الانجليزي من مختلف الثقافات الأمريكية وفي شتى المواضيع (انظر كتابه

E.N. Gladden, An Introduction to Public Administration, 1966.

ثم ان كتابه « اساسيات في الادارة العامة » The Essentials of Public Administration حاول فيه ان يخرج بالدارس من مادة الادارة العامة المؤمركه إلى حيث عديد من نظم الادارة العامة القديمة كمصر والصين وغيرها ، حتى يشعر الدارس الانجليزي بأن علم الادارة العامة ليس علماً امريكياً خالصاً .

(١) Billy E. Goetz, Management Planning and Control, 1949, p. 7.

(٢) Pulick and Urwick, Papers on the Science of Administration, p. 191.

فهذا اتجاه جديد بأن يتلقفه فقهاء المسلمين ليقوّموا عوده وينصبوا بنيانه ، ذلك أن الادارة العامة كأي علم حديث التكوين اذا ما أريد تثبيت قواعدها في الثقافة الاسلامية ، انما يحتاج الأمر لتضافر من أهل العلم الذين ذاب تفكيرهم في أصوله ومن أهل الفقه الإسلامي الذين يمكنهم أن يرشدوا هؤلاء العلماء الى ركائز العقيدة الاسلامية التي قامت عليها حياة الاسلام ، خاصة واننا نجد في كتابات كثير من رواد هذا العلم أنه أصبح يعني علم الحياة ذاتها » . [1] .

ولا أظن أن إثراء دراسة الادارة العامة عالميا بمنطق الاسلام في الحكم والادارة ، يمكن أن تكون – كما يحاول بعض العلماء العرب [2] – بحشر المصطلحات الحديثة من الادارة لتحمّل عليها الثقافة الاسلامية ، فهذه كلمات لا يصح أن تأتي في تأصيل العلوم الاسلامية الا بالمضاهاة للكلمات العربية التي تعني معانيها ، وليس بفرضها وكأنها صهرت في اللغة العربية منذ نبتها ، وكما تكون لم يكشف عنها إلا لأن السابقين من البحاث لم يستشفوها مثلما استشفها المحدثون ، بينما الأولى حقا وواقعاً أن تحمل هذه الكلمات على قواعد الثقافة الاسلامية لا أن تحمل الثقافة الاسلامية عليها .

وكما تثرى اللغة العربية بإدخال هذه المصطلحات اليها ووضعها في موضعها الصحيح المبتغى ، فإن علماء الغرب أيضا في حاجة الى أن يعرفوا المزيد من الاصطلاحات الاسلامية التي تثري منطقهم العلمي ، لا أن نقدم لهم ما ابتدعوه حديثا من المصطلحات كقاعدة لمنبت الوعي الاسلامي ، وبدون أن نستكمل حتى وصف الهياكل التي ولدت فيها مثل هذه الاصطلاحات . لعمري انها لقضية تحتاج للدراسة ممن يبحثون فيما يجب أن تكون عليه ثقافة المسلم المعاصر ،

---

(١) الاستاذ الدكتور عبد الفتاح حسن – مبادىء علم الادارة العامة – ١٩٧٢

(٢) يرجع إلى بحث الاستاذ الدكتور محمد عبد المنعم خميس عن « اصول الادارة في الإسلام » في « مجلة الادارة » التي يصدرها اتحاد جمعيات التنمية الادارية بمصر – عدد اكتوبر ١٩٧٣ من ص ٧١ إلى ص ٩٠ .

خصوصا والادارة العامة من العلوم المستحدثة التي أصبحت تبني الأمم عليها آمالاً عراضاً من توعية الحكام والمحكومين بشئون حياتهم ومثلهم العليا .

وحينما يهرع العلماء العرب للتكلم عن الادارة العامة في دولة النبي ﷺ فيتحدثون عن التخطيط في الاسلام بأشكاله المختلفة ولا يتركون حتى شكله الاقتصادي الأيديولوجي فيتطرقون للحديث عنه ، ثم الحديث عن مبادىء التنظيم في شكله الرسمي والغير رسمي في صدر الإسلام ويتخيلون البناء التنظيمي للادارة الإسلامية فيرسمون له رسماً تنظيمياً يضعون فيه الرسول على رأس الدولة ويفرعون له خطوط السلطة التي تسير محدودة الاتجاه نحو كل من فوضه الرسول بنوع مخصص منها [1]. الخ تلبيس حياة الاسلام الإدارية للمصطلحات الحديثة ، فإنما يجيء ذلك على حساب النص الاسلامي والاصطلاح الاسلامي .

ان الخبيرين الأمريكيين لم يحاولا أن يسلكا هذا المسلك ، بل أرادا أن يثريا المنطق الأمريكي من الادارة العامة – بل والمنطق العالمي لها لمن يريد أن ينهل منها – بالجديد من الأفكار عن الادارة العامة في الاسلام . ونجدهما قبل أن يقدما محاورهما العشرة لتنظير الادارة العامة الاسلامية يلجآن الى فقهاء المسلمين ليستوضحاهم حكم الشرع والعقيدة في أصول الادارة، وحينما خشيا ألا يسعفهم اللفظ الانجلوسكسوني في التعبير عن بعض الاصطلاحات العربية ، اذا بهما يقدمانه بحروف لاتينية الى لغتهما ويفرضانه عليها ليوفيه من يجيء بعدهما حقه من العناية في البحث والاستزادة من المعرفة . ومن أمثلة هذه الاصطلاحات كلمات الشورى « Shura » التي وضع مقابلاً لها عبارة « mutual consultation » والزكاة « Zakat » التي وضع مقابلاً لها عبارة «Part of income to the support of the needy» والمعروف « Marruf » التي قابلها عبارة

---

(١) المرجع السابق وانظر الخريطة التنظيمية في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ص ٨١ .

« The obligation to decide what is right »

والمنكر (Munkar) التي قابلها عبارة

« The obligation to decide what is wrong » [(١)]

لقد أكد الخبيران الأمريكيان ضرورة الالتزام باتجاه محدد في دراسة الادارة العامة فذكرا أن دراستها في أي بلد لا بد أن تتم أولاً وقبل كل شيء في اطار المعتقدات والقيم التي يدين بها شعب هذا البلد والتي تسيطر عادة على مسيرة دولته وتوجه حكومته ، مبرزين بأنه اذا لم تحاول هذه الدراسة أن تبتعث هذه المعتقدات والقيم وتصوغها وتشكلها في صورة نظم ، فإن التقدم الذي يحرزه الشعب لن يتحقق ، لأنه لا مجال ولا أمل منه في النجاح إلا اذا قام على القوى الأخلاقية والفلسفية والروحية [(٢)] . لهذا فلما جاء هذان الخبيران الى مصر ومعهما ايديولوجيتهما من الادارة العامة كما صاغتها أمريكا في القرن العشرين ، لم يكونا قادرين أن يفرضا أيديولوجيتهما الأمريكية التي ترعرعت في جو الثقافة الغربية على وطن اسلامي (تقاليده ونظمه وعاداته). ولقد كان عليهما قبل أن يتحفونا بكل جديد في الرأي والمشورة أبدعتها قرائح أهل الغرب في الادارة العامة أن يدرسا أولا عما اذا كانت تعاليمْ الاسلام تعوق تقدم النظم الحكومية ، وكان ردهما بعد أن وعياها أن الثقافة الاسلامية ليست فقط أبعد ما تكون عن إعاقة التقدم والتطور في النظم الحكومية ، بل انها تقدم للشعب المسلم المبادىء التي يمكن أن يقيم عليها « ديموقراطيته » الجديدة ، ثم هي أبعد الأشياء عن الدعوة الى الطاعة العمياء ، أو التشبث بالتقاليد العتيقة ، ذلك أن الثقافة الاسلامية تشجع الانسان على استخدام عقله في تقدير مقتضيات العالم الحديث مع الاطمئنان الى القيادة المسئولة وتبادل الرأي والمشورة [(٣)] .

---

(١) تقرير الخبيرين السابق الاشارة إليه ص ٥ .

(٢) المرجع السابق ص ٥ .

(٣) المرجع السابق ص ٥ .

واذا كان لنا تعليق على رأي الخبيرين الأمريكيين قبل أن نختتم حديثنا في هذا المجال فهو أن الخبيرين الأمريكيين – ربما اتقاء لبعض الظن ، أو لما تخلفه حساسية اختلاف الديانة وتباين القومية ، أو لأنهما أرادا أن يتركا هذه المهمة لغيرهما – نجدهما لم يذكروا على الاطلاق لفظ «القرآن» الكريم عمدة الشريعة الاسلامية وأصل أصولها ، ولا لفظ « السنة » المحمدية المفصلة لآياته والمخصصة لعامه والمقيدة لمطلقه ، وذلك عند تبيان الأصول العشرة التي صاغاها للادارة الإسلامية . ثم اذا كانا قد تحاشيا نصوص القرآن الكريم التي قامت عليها أدلة ما صاغاه من مبادىء ، تيقنا منهما أن القرآن إنما نزل من عند الله بلسان عربي مبين وأن ترجمته الى غير العربية أو تفسيره بغيرها لا يعد قرآنا ، وأنه كما يؤكد أهل اللغة لا يصح الاستنباط من الترجمة لأن فهم المراد من الآيات يحتمل حينئذ الخطأ والتعبير بغير اللغة العربية يحتمل أيضاً الخطأ [1] . اذا كان قد تبين لهما ذلك فتحاشيا النصوص الاسلامية ، فان رأي الخبيرين قد لا يكتمل وضوحه بغير اقامة على أدلته في الشريعة الاسلامية ، وهذا ما يجب أن يستكمله مجهود علماء المسلمين في الإدارة العامة وفقهاء المسلمين من أصول الشريعة الاسلامية ولا أظن الا أنهم سوف يثرون دراسة الادارة العامة بالكثير الذي غابت عن تبيانه النظم الأخرى والله الموفق .

---

(١) يرجع على سبيل المثال إلى كتاب فضيلة الاستاذ على حسب الله « اصول التشريع الإسلامي » ١٩٥٢ (ص ١٥) وكتاب فضيلة الاستاذ عبد الوهاب خلاف « علم اصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع الاسلامي » ١٩٥٢ (ص ٢١) .

من منشورات

دار القلم – الكويت

المكتبة الاسلامية :

علم أصول الفقه ، عبد الوهاب خلاف
دراسات اسلامية ، د . محمد عبد الله دراز
ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ، أبو الحسن النّدوي
النبأ العظيم ، د . محمد عبد الله دراز
الدين ، د . محمد عبد الله دراز
الإيمان ، د . حسن الترابي

المكتبة الجامعية :

مختبر اللغة ، علي القاسمي
الاتجاه المعاصر في تدريس العلوم ، د . فتحي الديب
تدريس اللغة العربية بالمرحلة الابتدائية، د . محمد صلاح الدين مجاور
مناهج البحث العلمي في التربية وعلم النفس، د . محمد خليفة بركات
المنهج والفروق الفردية ، د . فتحي الديب
التربية المعاصرة ، د . محمود عبد الرزاق شفشق وآخرون
التعليم المبرمج ، جري بوكزتار (معرب)
بيئات نقد الشعر عند العرب ، د . اسماعيل الصيفي

الثقافة العامة :

حوار مع الشيوعيين ، عبد الحليم خفاجي
ما هي القاديانية ، أبو الأعلى المودودي

مضمون الشعر الجاهلي وخطره

محمد الحسناوي *

بلغني أن الدكتور عبد الرحمن الباشا قد تلقى عرضاً من احدى دور النشر لتأليف كتاب في النحو العربي ، على شرط أن يجرّد المؤلّف من شواهد القرآن الكريم ، وبالطبع رفض العرض .

هذه الواقعة تنطوي على أكثر من دلالة ، لعل أهمها تفطّن الأعداء إلى أهمية المضمون في الشواهد . فهل كان اجدادنا اساطين اللغة والأدب غافلين عن هذه الأهمية ، وإذا سوّغ الاجداد اعتمادهم على الشعر الجاهلي ، فهل لنا نحن اليوم مسوّغاتنا ؟

من المألوف اليوم أن مضمون النص الادبي لا ينفصل عن شكله ، بل الحاجة تستدعي في كثير من الاحيان ربط الشاهد بسياقه ، بما سبقه أو لحقه ،

(*) مدرس لغة عربية بحلب . سورية . له عدة دواوين شعرية مطبوعة ورسالة الماجستير عن « الفاصلة القرآنية » (غير مطبوعة) ، وكتاب « القضاء والقدر في الأدب العربي».

وبمناسبة الشاهد أو الظروف التي أحاطت به . فمن شواهد النحو قول أمريء القيس :

ألا رُبَّ يومٍ صالح لك منهما ... ولا سيما يوم بدارة جُلجُلِ
فمثلك حبلى قد طرقتُ ومرضع ... فألهيتُها عن ذي تمائمَ مُحوِلِ [1]

أليس من الضروري تفسير (دارة جلجل) والتعريج على اليوم الفاجر الذي تحدث عنه الرواة ؛ وطروق الحبلى الا يستتبع بقية القصة :

إذا ما بكى من خلفها انصرفتْ له ... بشقٍ ، وتحتي شقُّها لم يُحوّلِ

زد على ذلك أن المثل الاعلى لبيت الشعر القديم أن يتمتع باستقلال ذاتي ، يقول المرزوقي : (يوشك أن يكون القصيدة منه كالبيت ، والبيت كالكلمة تسالماً لاجزائه وتقارناً) [2] وعدُّوا التضمين (أن تتعلق القافية أو لفظة بما بعدها) عيباً من عيوب الشعر [3] . فاذا الشواهد مع الأيام تشكل علماً متميزاً ؛ مثلا « كان أبو مسحل يروي عن علي بن المبارك الاحمر أربعين ألف بيت شاهد في النحو » [4] ، كما كان أبو بكر بن الأنبارى « يحفظ فيما ذُكر ثلاث مئة ألف بيت شاهد في القرآن » [5] . وأفردت الكتب للشواهد ، مثل (شرح أبيات سيبويه) لأبي جعفر النحاس (توفي ٣٣٨ هـ) و (شرح شواهد المفصل) لابن يعيش (ت ٦٤٣ هـ) و (شرح شواهد المغني) للسيوطي (ت ٩١١ هـ) .

قد يقال : ما علاقة الشعر الجاهلي بأبيات الشواهد ؟

---

(١) انظر شواهد مغني اللبيب ، الشواهد ٢١٣ و ٢٢١ و ٢٦٨ .
(٢) شرح ديوان الحماسة : ١/١٠ .
(٣) العمدة لابن رشيق ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، ط ٢ : ١/١٧٦ .
(٤) طبقات النحويين واللغويين ، لابي بكر الزبيدي ، تحقيق ابي الفضل ابراهيم ط ١٩٧٣ ص ١٣٥ .
(٥) المرجع السابق : ص ١٥٣ .

والجواب : أن الشعر الذي يحتج به في علوم اللغة العربية نصفه أو أكثر جاهلي ، فالمدى الزماني المحدّد للشعر الصالح للاحتجاج من ١٥٠ ق هـ — ١٥٠ هـ [١] أي الشعر الجاهلي والمخضرم وما بعد المخضرم .

على أن أثر المضمون الجاهلي لم يقصر على علوم العربية من نحو وصرف ومعاجم و بلاغة ، بل تجاوزها إلى تاريخ الادب وإلى الثقافتين العربية والإسلامية فدواوين الحماسة لأبي تمام والبحتري وابن الشجرى وكتاب الاغاني لأبي الفرج الاصفهاني من مصادر هذا الشعر الاساسية . ومثل ذلك (المفضليات) التي اختارها المفضل الضبي لتدريس « تلميذه أمير المؤمنين المهدي حين كان وليّ العهد لأبيه أبي جعفر المنصور » ، وعدّتها ١٣٠ قصيدة « لستة وستين شاعرا عاشوا وماتوا في الجاهلية ، وليس بينهم الا عدد قليل من المخضرمين والاسلاميين الاولين » [٢] فالطابع الغالب جاهلي مبنى ومعنى : غزل وخمرة واقتتال قبلي ، ولا سيما قصائد بشر بن أبي خازم التي يقول في احداها متغزلا :

نبيلةُ موضعِ الحِجْلينِ خَــودُ — وفي الكشحين والبطنِ اضطّمارُ
ثَقالٌ كلما رامَتْ قِيــامــاً — وفيها حين تندفعُ انبهــــــارُ

ثم واصفاً الخمرة :

وخِنذيذٍ ترى الغُرمولَ منـــه — كَطَيِّ الزِقّ علّقه التِّجــارُ

فما هذه التّربية التي نشأ عليها خليفة ابن خليفة ؟ ناهيك بقصيدة لرجل يهودي وقصيدتين لعامر بن الطفيل الذي مات كافراً بعد أن حاول الغـــدر بالرسول محمد عليه السلام .

أما كتب الثقافة الإسلامية فالشعر الجاهلي يصول فيها ويجول بدءا بمعاني القرآن للفراء ومجاز القرآن لأبي عبيدة ، ومرورا بتفاسير الطبري والزمخشري

---

(١) انظر في اصول النحو ، لسعيد الافغاني ، ط ٢ : ص ٥٥ .
(٢) حركة التأليف عند العرب ، للدكتور امجد الطرابلسي ، ط ٣ : ص ٩٨ .

والقرطبي ، وانتهاء بالاعجاز البياني للدكتورة عائشة عبد الرحمن .

مجاز القرآن لأبي عبيدة (ت ٢١٠ هـ) يضم حوالي ٩٥٢ شـاهداً ، بينها : ٧٤ للأعشى قيس و ٤٠ للبيد و ٢١ لطرفة و ٢١ للنابغة الذبياني و ١٨ لزهير و ١٢ لامرىء القيس . . .

ففي سياق تفسير الآية « تساقط عليك . . » يورد قول امرىء القيس :

ومثلِك بيضاءِ العوارضِ طَفْلةٍ لعوبٍ ، تناساني إذا قمتُ سِربالي(١)

واعجاز القرآن للامام الباقلاني (ت ٤٠٤ هـ) بني في عدد من فصوله على المفاضلة بين اسلوبي القرآن والشعر جاهليه واسلاميّه ، حتّى ان معلقة امرىء القيس احتلت أكثر من عشرين صفحة : من البكاء على الاطلال إلى يوم دارة جلجل وعقر الناقة للعذارى والخروج بذات الخدر المنيع إلى بطن خبت . . .

والاعجاز البياني للدكتورة عائشة عبد الرحمن يشتمل فيما يشتمل على (مسائل نافع بن الازرق) المنسوبة إلى ابن عباس رضي الله عنه . وهي على الرغم من حاجتها إلى التوثيق تسبح في لجج الشواهد الجاهلية ، حتّى هجاء عدو الله امية بن ابي الصلت للصحابي حسان بن ثابت :

يظلُّ يَشُبُّ كيراً بعـد كـيرٍ وينفخ دائبا لهبَ الشواظ (٢)

هذه رواية الدكتورة عائشة لم تشر إلىالمقصود بالهجاء ، لكن الدكتور ابراهيم السامرائي حقق (سؤالات نافع بنالأزرق إلى عبدالله بن عباس) في كتاب مستقل ، واورد الشتائم كاملة :

ألا من مبلـغ حسّـان عني مغلغلة تـدبّ إلى عكـاظ
أليس أبوك فينـا كـان قينـاً لدى القينات فسلاً في الحفاظ

---

(١) مجاز القرآن ، لابي عبيدة ، تحقيق الدكتور محمد فؤاد سزكين ، ط ١ : ٢ : ٥٠٧/٦ .
(٢) الاعجاز البياني ومسائل ابن الأزرق ، ط ١ : ص ٣٠١ .

يمانيّا ، يظلّ يشبّ كبيراً   وينفخ دائباً لهب الشواظ [1]

أهذا هو التأدب مع القرآن وحملة القرآن ؟ والقرآن الكريم نفسه يقول : (والشعراء يتبعهم الغاوون . ألم تر أنهم في كل واد يهيمون . وأنهم يقولون ما لا يفعلون الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله ذكراً كثيراً وانتصروا من بعدما ظلموا وسيعلم الذين ظلموا أيّ منقلب ينقلبون) .

كانت (المفضليات) مادة لتربية الخليفة ابن الخليفة ، فما ظنك اليوم بالشعر الجاهلي تربى عليه أجيال الأمة ، فكتاب (الادب والنصوص) للصف الأول الثانوي عام ١٩٦٤ — ١٩٦٥ في القطر السوري يختار قصائد لامريء القيس وحاتم الطائي وعمرو بن معديكرب وعنترة والاعشى ولقيط بن يعمر وعبيد بن الابرص وزهير وطرفة بن العبد وتأبط شرا والنابغة الذبياني ، غير مُغفِلٍ الآفات كقول طرفة :

فإنْ تبغِني في حلقةِ القوم تلقَني   وان تلتمسني في الحوانيت تَصطدِ
وما زال تشرابي الخمورَ ولذّتي   وبيعي وإنفاقي طريفي ومُتلدي
إلى أن تحامتْني العشيرةُ كلُّها   وأفرِدتُ إفرادَ البعير المعبَّدِ

وما القطر السوري ببدع . اليك أربعة اقطار تدرس نماذج من هذا الشعر : (امرؤالقيس : لبنان سورية مصر — النابغة : نفسها — زهير : نفسها — الاعشى : لبنان مصر — طرفة : لبنان سورية — عمرو بن كلثوم : سورية — عنترة : لبنان — المعلقات : لبنان — الحطيئة : سورية العراق) [2] .

هذا وان المناهج الجامعية أدهى وامرّ ، حيث تخصص شهادات بعينها للشعر

---

(١) سؤالات نافع بن الازرق إلى عبدالله بن عباس ، مطبعة المعارف ، بغداد ، ط ١٩٦٨ : ص ١٣ .

(٢) مصادر الدراسة الأدبية وفقاً لمناهج التعليم الرسمية : لبنان — سورية — العراق — مصر ، ليوسف أسعد داغر ، مطبعة دير المخلص لبنان : ط ١٩٥٠ : ١/ى — غ ٢ .

والادب الجاهليين ، وحيث تقضي الامانة العلمية الرجوع إلى المصادر الاصلية دراسة وتحقيقاً . فهناك المجاميع الشعرية مثل (المعلقات) والدواوين المفردة كديوان امرىء القيس والنابغة الذبياني وعنترة . . . . وهناك مسألة الشك بالشعر الجاهلي التي أثارها الدكتور طه حسين ، واستتبعت ردود فعل ضخمة في حينها ، وأصبحت جزءا من تاريخ الادب القديم والحديث ، والشعر الجاهلي قطب الرحى أخذا وردا ؛ فما أهم مضمونات هذا الشعر ؟

لنتأمل مضمونات المعلقات (القصائد السبع الطوال الجاهليات) ، وهي أشهر قصائد الجاهلية ، وأكثرها تداولا وتأثيراً في الثقافتين العربية والاسلامية إلى يومنا هذا :

الوقوف على الاطلال	في ٦	قصائد
الغزل	٦	
الخمرة	٧	
الحرب والاقتتال القبلي	٦	
وصف الطريق أو الظعائن أو الرحيل	٥	
وصف الفرس أو الناقة	٥	
الفخر بالكرم	٣	
الحكم	٣	
الغزل الفاحش	٢	
الالحاد بالبعث صراحة	١	
ذكر الاصنام	١	

ولعل معلقة عمرو بن كلثوم (٩٤ بيتاً) أوفرهن جهلا وجاهلية ، ففي العدوان يقول :

ألا لا يجهلنْ أحـــدٌ علينـــا　　فنجهلَ فوق جهلِ الجاهلينــا
بُغاةً ظالمين وما ظُلِمنــــا　　ولكنّا سنبدأ ظالمينـــــا

وفي الغزل :

تُريكَ ، إذا دخلتَ على خَلاءٍ　　وقد أمِنَتْ عيــونَ الكاشحينا
ذراعي عيطلٍ أدمــاءَ بِكــرٍ　　تربَّعتِ الأجارعَ والمتونــا
وثدياً مثلَ حُقِّ العاج رَخْصاً　　حَصاناً من أكفّ اللامِسينـــا
ومَتْنَيْ لَدْنَةٍ طالتْ ولانتْ　　رِوادفها تنوء بمــا يَلينــا [1]

ثم ان من المضمونات ما يعمل خفية على سبيل التشبيه الجميل مثلا ، كتشبيه امرىء القيس سرب البقر الوحشي بالفتيات العذارى المائسات ، وهن يطفن حول الصنم (دوار) :

فعنَّ لنا سِربٌ كأنّ نعــاجَــه　　عذارى (دَوارٍ) في مُلاءٍ مُذَيَّلِ

أو كوصفه ترجيع طيور (المكاكي) مغردة بأنها سكارى من خمرة مفلفلة اصطبحن بها :

كأنّ مُكاكيّ الجواءَ غُدَيَّــةً　　صُبِحنَ سُلافا من رحيق مُفلفلِ

أما معلقة الحارث بن حلزة (٨٤ بيتاً) فأحفلهن بالأيام والثارات القبلية . اقرأ معي الابيات التي تشير إلى قمة التشفي والانتقام :

وفككنا غُلَّ امريء القيس عنه　　بعد ما طال حبسُه والعنــاءُ
وأقَدناه رَبَّ غســـان بالمنـ　　ـذرِ كرهاً إذ لا تُكال الدماء
وفديناهمُ بتسعــةِ أمــــلا　　كٍ ، ندامى ، اسلابُــهم أغلاء

---

(١) شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات ، لأبي بكر الأنباري ، تحقيق عبد السلام هارون ، ط ١٩٦٣ : ص ٣٧٧ .

أي أن قوم الشاعر بكربن وائل مع عمرو بن هند أغاروا على بعض الشام ، فقتلوا ملكاً غسانيا واستنقذوا امرأ القيس بن المنذر بن ماء السماء ، فكانت قتلى غسان أكثر من ان تحصى ، ولاتكال دماؤها من كثرتها . وكان المنذر بن ماء السماء بعث خيلا من بكر بن وائل في طلب حُجر آكل المرار حين قتل حجر فظفرت بهم بكر بن وائل ، وقد كانوا دنوا من بلاد اليمن ، فأتوا بهم المنذر بن ماء السماء . فأمر بذبحهم وهو بالحيرة ، فذبحوا عند منزل (بني مرينا) ، وكانوا ينزلون الحيرة ، وهم قوم من العباد . وفي ذلك يقول امرؤالقيس .

الا يا عين بكـِّي لي شَنينـــاً ... وبكّي للملــوك الذاهبينـــا
ملوك من بني حُجْر بن عمرو ... يُساقون العشيةَ يُقتلــونـــا
فلو في يوم معركةٍ أصيبـــوا ... ولكنْ في ديار بني مَرينا [1]

تلك هي أكثر المضمونات التي اشتملت عليها المعلقات . اهتمامات محدودة لا تكاد تجاوز الأرض والنساء والطعام والشراب والحرب ؛ وانصراف عما وراء هذه الحسيات من قدر مغيّب أو إله مصرّف متعال ، له الأمر من قبل ومن بعد . وحسبهم من الدين يميناً تقسم ، أو صنماً يطاف ، أو تشبيهاً عارضاً لراهب . يقول امرؤالقيس :

تُضيء الظلامَ بالعِشاء كأنهـــا ... منارةُ ممسى راهـــبٍ مُتبتلِ

فالراهب المتبتل مهمته هنا أن يعرف المنارة ، ومهمة المنارة أن تعرفنا مدى ضياء وجه الحبيبة في ظلام العشاء !

ليس غرضنا ها هنا التشنيع على الشعر الجاهليّ ولا تضخيم معايبه عـــلى حساب مزاياه ، بل السعي إلى وضعه في اطاره الصحيح لا يتجاوزه ولا يتقاصر عنه . فمن منّا ينكر بعض الشمائل الحميدة التي تغنى بها كالشجاعة والكرم ، ومن منا لا يتمثل بعفّة عنترة :

---

(١) المرجع السابق : ٤٩٧ — ٤٩٨ .

وأغضّ طرفي ما بدتْ لي جارتي حتى يواري جارتي مثـواها [١]

فضلا عن حكم زهير بن أبي سلمى الذي اعتبره عمر بن الخطاب رضي الله عنه « اشعر الشعراء » « لأنه كان لا يعاظل في الكلام ، وكان يتجنب وحشي الشعر ، ولم يمدح الرجل الا بما فيه » [٢] .

وهنا تطرح قيمة الشعر الجاهلي بمجموعه ، وهل من المصلحة استبعاده أو عرضه من خلال نماذج مختارة منخولة . لا فحش فيها ولا خمر ولا عصبيات قبلية ؟

ان العلماء القدامى اضطروا إلى الحفاظ على ما بقي من الشعر الجاهلي وإلى الاحتجاج به في علوم اللغة والدين لأسباب ، أولها : أن هذا الشعر معين اللغة بعد القرآن الكريم والحديث الشريف : وانه الوعاء التاريخي والجغرافي والادبي للنصوص والاحداث الاسلامية [٣] لكن هل حاجتنا اليه اليوم كحاجتهم ، وقد ترسخت اركان اللغة الفصحى وأساليبها أربعة عشر قرناً ؟ قد يقال : من لا يعرف سوء الجاهلية لا يدرك فضل الاسلام ، ومن لايطلع على بيان الأدب الجاهلي لا يقدر الاعجاز في القرآن الكريم . وهذا الشعر جزء من التراث . فأقول : هل التراث كله مقدس بعجره وبجره ؟ وهل نحن نتعامل مع هذا التراث في ضوء التصور الإسلامي ؟

ها هو ذا عمر بن الخطاب يسنّ لنا مواقف من الشعر الجاهلي تناسب كل مضمون على حدة من أقصى النهي إلى أقصى الطلب . فقد روي عنه النهي عن

(١) شرح ديوان عنترة بن شداد – بتحقيق شلبي والابياري ، ط المكتبة التجارية الكبرى : ص ١٨٥ .

(٢) أخبار عمر ، علي الطنطاوي وناجي الطنطاوي ، ط دار الفكر ١٣٩٧ / ١٩٥٩ : ص ٣١٩ .

(٣) وهذا مراد ابن عباس رضي الله عنه اذ قال : (اذا قرأتم شيئاً من كتاب الله فلم تعرفوه ، فاطلبوه في أشعار العرب ، فان الشعر ديوان العرب) وكان اذا سئل عن شيء من القرآن أنشد فيه شعراً .

– العمدة ، لابن رشيق ، بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، ط ٢ : ١/٣٠ .

شعر التهاجي : « اني قد نهيتكم أن تذكروا مما كان بين المسلمين والمشركين شيئاً دفعا للتضاغن عنكم ، وبثّ القبيح فيما بينكم » [1] وحين استحمله أبو شجرة السلمي ردّه مذموماً لقوله شعراً جاهلياً في الردة، ثم لحف عليه بالدرة [2] كما نهى الشاعرة الخنساء عن رثاء قوم « هلكوا في الجاهلية وهم اعضاء اللهب وحشو جهنم » [3] ، « وأنذر الشعراء بالجلد اذاهم شببوا بالنساء » [4] وهذا لم يمنعه من الحض على رواية الشعر الحسن قائلا : « ارووا من الشعر أعفه ، ومن الحديث أحسنه . . . ومحاسن الشعر تدل على مكارم الأخلاق ، وتنهى عـــن مساويها . » [5] ذلك لادراكه الوظيفة الاجتماعية الخطيرة للشعر ، يقول : « من خير صناعات العرب الابيات يقدمها الرجل بين يدي حاجته ، يستنزل بها الكريم ، ويستعطف بها اللئيم » [6] ولتقديره قيمة الشعر الجاهلي بالذات : « كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصحّ منه . » [7] فعمر بن الخطاب لا يحظره بعامة ولا يطلقه بعامة ، بل يطابقه على مقتضى الحال ، منطلقاً من هدى الإسلام ومصلحة جماعة المسلمين ، والامثلة على ذلك كثيرة ، كاعتذاره لعبد الرحمن بن عوف بعد أن سمعه ينشد بالركبانية مما يقول الناس في بيوتهم [8] ، وكتعليقه على بيت شعر للحطيئة يمدح رجلا جاهلياً من آل شماس :

متى تأتِهِ تعشو إلى ضوْ نـــاره   تجدْ خيرَ نارٍ عندها خـــير مُوقِدِ

فقال عمر : — على سبيل التمثيل والتأويل — : ذاك رسول الله صلى الله عليه وسلم [9] .

انّ صنيع أمير المؤمنين عمر بن الخطاب — على الرغم من تباعد الزمن واختلاف البيئة — لمنهاج يقاس عليه ، فلنتخذ لكل ضرب من الشعر الجاهلي

---

(١) أخبار عمر : ص ٣٣١ .
(٢) المرجع السابق : ٣٢٦ .
(٣) نفسه : ص ٣٢٤ .
(٤) نفسه : ص ٣٢٥ .
(٥) نفسه : ص ٣٠٩ .
(٦) نفسه : ص ٣٠٨ .
(٧) نفسه : ص ٣٠٨ .
(٨) نفسه : ص ٣١٠ .
(٩) نفسه: ص ٣١٠ .

ضرباً من المواقف : ففي ميادين التّربية العامة نقصي ما يبعث على الانحلال والجهالة ونبرز ما يهدف إلى مكارم الأخلاق ، وفي حال الاحتجاج لمسائل اللغة والأدب والدين نعمد إلى الحذر والتخفف من المنكرات ما أمكن . أما إذا اقتضت الضرورة عرض صورة تاريخية متكاملة للعصر الجاهلي من خلال الشعر فالامانة تستلزم الوضوح والصراحة ، بشرط ان يُقَبِّح القبيح ، لا أن يزين أو يترك على عواهنه يسري في النفوس البريئة أو الغافلة سريان السم في الدسم . فما المانع في تاريخ الأدب أو في دراسة شاعر جاهلي أن نورد رأي الإسلام ، في الوقت الذي تُورد اقوال النقاد وغير النقاد ، كالحديث المروي عن ابي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : « امرؤ القيس صاحب لواء الشعراء إلى النار »[1] . وما المانع ان نبرز الشعر الإسلامي مشجعين ودارسين ، كما فعل عمر بن الخطاب حين كتب إلى واليه على الكوفة المغيرة بن شعبة « أن استنشد من قبلك من شعراء مصرك ما قالوا في الاسلام » ليجعل لهم عطاء ، فكان عطاء الشاعر لبيد الفين وخمس مئة وعطاء الاغلب الراجز العجلي ألفين[2] .

وإلى أن ينضج تصور اسلامي شامل للشعر الجاهلي ، وفي سبيل ذلك ، أضع بين يدي الدارسين والمربين الاقتراحات التالية :

١ــ عدم اغفال مضمون الشعر الجاهلي ، خلافا للقدامى من أدباء ولغويين ، أولئك الذين أسهموا من غير قصد في ارتكاس الشعر العربي إلى التقاليد الجاهلية بعد شعر الدعوة الإسلامية وشعر الفتوح .

٢ــ النظر إلى مضمونات الشعر من خلال التصور الإسلامي . . للإنسان والكون والحياة وعلاقة ذلك كله بالله تعالى .

٣ــ اخراج دراسات نظرية وتطبيقية جادة ، وتعميمها على المعنيين .

---

(١) مخطوط أحاديث الشعر ، رواية الحافظ الجماعيلي ، تحقيق محمد جميل سلطان ، ط ١ : ص ٤٨ .
(٢) أخبار عمر : ص ٣١٧ .

٤- الاهتمام بالشعر الإسلامي ، لا الشعر الذي ظهر في عصور اسلامية ، بل الذي تمثل التصور الاسلامي ، شكلا ومضموناً .

ولا يهمنا أن يقال : ان هذه الدعوة قديمة سبق اليها الصحابة في صدر الإسلام ، أو انها تقليعة جديدة ينادي بها جماعة الأدب الملتزم !

أدب الحوار

د. أحمد كمال أبو المجد *

يطول بنا الحديث ويتشعب لو حاولنا أن نسجل تاريخ الحوار بين العرب كأمة ذات حضارة وعقيدة ومنهج في الحياة .. وبين العالم من حولهم باممه وحضارته وعقائده . . وحسبنا في هذا المقام ان نسجل الموقف النفسي الدفاعي الذي اتخذه العرب ازاء العالم من حولهم منذ افاقوا من سلطان الاحتلال العثماني واثاره ليواجهوا — في الجانب السياسي استعمارا غربياً سافرا يفرض إرادته على إرادتهم، ويحتل بعساكره وقوته المادية أرضهم .. وليواجهوا — على الصعيد الحضاري — فجوة هائلة بين ما انتهى اليه حالهم من جمود ... وما انطلقت اليه حضارة الغرب من سيطرة — بالعلم والعقل — على الحياة، وهي فجوة اصابت العقل العربي بنوع من الذهول الممزوج باليأس من اللحاق بهاولا نجد في التعبير عنها خيرا من كلمة الجبرتي وهو يقف مذهولا في دار الصنائع التي انشأها بونابرت في القاهرة ،

(*) وزير الاعلام المصري . وهذا البحث جزء من رسالة مفتوحة إلى الأمة العربية .

يصف بدهشة واعجاب لا حدود لهما ما رأه فيها من الالات والمصنوعات ، ثم يختم وصفه قائلا : وغير ذلك من الأمور الغريبة ، والشواهد العجيبة مما لا تطيقه عقول أمثالنا !

وقد دفعت هاتان الصدمتان . . صدمة الاستعمار ، وصدمة التخلف العلمي والعمراني بالعرب إلى نوع من العزلة الدفاعية . . تقطعت بسببها الصلات بينهم وبين العالم وانهارت جسور كثيرة من جسور التواصل الحضاري والفكري بين العرب وسائر الشعوب ، وانكفأ الفكر العربي على ذاته يجتر امجاده القديمة ، عازفاً عن التفكير في المستقبل ومشاكله وضرورة الاعداد للقائه .

فلما جاء أوان اليقظة والتحرر واكتشاف الذات . . بتصفية الاستعمار ورحيله من الأغلبية الساحقة من الدول العربية . . . بدأت مع هذا الرحيل حركة تحرير الثقافة العربية من اثار الاستعمار الثقافي . . ومع تعاظم قيمة العرب سياسياً وعسكرياً واقتصادياً بدأت الاسباب النفسية للعزلة في الزوال . وأحس العرب كما احس غيرهم بالحاجة إلى الحوار مع العالم . . تعرفا عليه وتعريفاً بالنفس . . ومدا للجسور التي تتحرك عليها روابط الود وتبادل المصالح. تمثل ذلك سياسياً في سعي العالم لاكتشاف حقيقة العرب التي طمستها في عقولهم سنوات العزلة ، وسنوات التشويه المتعمد ، وتبادل عقد النقص والاستعلاء . . واتخذ هذا السعي اشكالا عديدة شهدت السنوات الثلاث الاخيرة نماذج جديدة منها . . فبالاضافة إلى التواصل السياسي الرسمي والحزبي والشعبي . . عقدت مؤتمرات عديدة للشباب وللكبار ، وفتحت رسمياً أبواب الحوار العربي الأوربي كما اتصل حوار عربي مع العالم الاشتراكي وطويت إلى حد بعيد ستر الحجاب المصطنع بين جزئي القارة الافريقية شمالي الصحراء وجنوبيها . . على أن من المفارقات المذهلة والمؤسفة معا . . انه في الوقت الذي فتحت فيه ابواب الحوار بين العرب والعالم على هذا النحو . . بدأت تغلق — بغير وعي — ابواب الحوار بين العرب والعرب . . وبدأت الامة العربية مسيرتها في حوارها مع

العالم منطلقة من وهم وحدة الرؤية الحضارية والسياسية للأمة العربية الواحدة— من المحيط إلى الخليج — غير مكترثة لذلك بتحديد هذه الرؤية المفترضة بالنسبة للقضايا والمواقف الرئيسية التي لا يمكن بغير الاتفاق عليها الحديث عن — استراتيجية عربية — أو — رؤية عربية واحدة — . ولو أن علاقة العرب بالعالم كانت علاقة حوار فحسب لهان الامر ، ولاستطاع العرب أن يعودوا إلى انفسهم للحوار الداخلي من جديد كلما اكتشفوا مواضع الخلاف بينهم على طريق هذا الحوار . . وانما كان اتصال العرب بالعالم اتصالا متعدد الجوانب ، اتخذوا معه مواقف وارتبطوا به في ميادين عدة . . فقامت احلاف وابرمت معاهدات ورسمت سياسات ، وتحركت رؤوس اموال . . واستعيرت انظمة واشكال حضارية ومعاشية . . وواجه العرب خلال هذه الحركة قضايا تتعلق بكيانهم كله . .

واتخذ أولو الأمر فيهم مواقف من هذه القضايا ، كل بحسب اجتهاده . . وفي ضوء ما اتيح له من النظر والتقدير . . وعلى اساس من تصوره لنفسه ولأمته من ناحية وللعالم من حوله من ناحية أخرى فلما تفجرت التناقضات بين هذه المواقف . . وتم اكتشاف المسافات البعيدة التي تفصل بين الاجتهادات والرؤى والحسابات . . اتضح للكثيرين ان شعـــار — المحيط والخليج — يمكن أن يصلح أمنية أوهدفاً بعيداً يتجه العمل اليه . وانه لا يعبر— بعد — عن واقع وحدوي استكمل مقومـــات الرؤية الحضـــارية ووحدة الموقف الاستراتيجي . . لمـــا تحقق ذلك كله كـــان الوقت قد تأخر على الحوار . . واستيسر كثيرون أن يمضي كل منهم في طريقته . . ويرسم الاستراتيجية العربية على صورته . . ويدافع باستشهاد واصرار عن مواقفـــه الذاتيـــــة . . ويعتبرها — وحدها — المواقف العربية السليمة الصادرة عن التزام بالاستراتيجية العربية ! التي لم تناقش ابدا . . واستمرت حركة العرب ولم تتوقف . . وهذه ايضاً سنة الحياة .. واستمرت المفارقات في الظهور .. وهذه أيضاً سنة الحياة .. في غيبة الاتفاق المسبق على الأهداف واستمر باب الحوار مغلقاً . . يحول دون

فتحه نقص الاحساس بضرورته عند البعض . . والخوف من عواقب فتحه عند البعض الآخر . .

المبارزات الكلامية :

وكان لا بد من بديل . .

فظهر على الساحة العربية ما يمكن أن نسميه . . — المبارزات الكلامية — وهو والنظر يشبه الحوار في ظاهره . .

ولكنه يفتقر إلى عناصره الاساسية .

فالحوار تبادل — بالكلمة— لفكر والنظر حول موضوع يعرف الاطراف مقدماً أنه يحتمل تفاوت الفكر والنظر . .

ويقدرون مقدما أن هناك حاجة إلى تبادل الفكر حوله ويطلبون من ذلك كله أن يصلوا — في موضوع الحوار — إلى الحد الأقصى من استخدام الفكر الجماعي والمتبادل لخدمة هذا — الموضوع — .

وهم من اجل ذلك يستعدون — مقدما— لاعادة النظر في مواقفهم في ضوء نتيجة الحوار . .

أما المبارزة الكلامية فليس لها من الحوار الا شكله وهو استخدام الكلمة في علاقة بين اطراف . .

ولكن اطرافه لا يتبادلون الفكر والنظر . .

وانما يتبادلون اللوم والاتهام . . . حول موضوع يدعي كل منهم انه حسمه ووصل فيه إلى اليقين الذي لا موضع بعده لفكر أو اجتهاد وهم لا يطلبون — بالمبارزة الكلامية — ان يصلوا إلى شيء وانما يطلب كل منهم ازالة خصمه وتثبيت ذاته . . خدمة لتلك الذات على حساب موضوع الحوار . والمبارزة الكلامية — بسبب ذلك كله . . لا تقرب مواقف الاطراف

مهما طالت وامتدت وانما تزيدها بعدا وتزيدهم نفورا . . وتسد بذلك الطريق على فرص ــ الحوار الحقيقي ــ . .

والمتأمل في احوال الساحة العربية، ببعديها القائمين في الزمان وبما تموج به هذه الساحة من أفكار ونظريات وتصورات يتعلق كثير منها بالقضايا الاساسية النظرية والعملية التي تواجه الأمة العربية يصل ــ على الفور ــ إلى الاقتناع بثلاثة امور :

أولا :

اننا ــ نحن العرب ــ نحتاج ، وبغير تردد ولا ابطاء ، إلى فتح أبواب الحوار مع أنفسنا ..

حوار عربي عربي .. قبل ان نفتح حواراً عربيــاً اوروبياً او عربياً أي شيء اخر ..

ثانيا :

اننا نحتاج إلى اتفاق حول ادب الحوار ومنهجه .. حتى لا يتدهور إلى ان يصير ــ مبارزة كلامية ــ او حملة تجريح من النوع الذي وضعنا ــ والذي تذخر الساحة العربية ــ مع الحزن والاسف ــ بنماذج منه بالغة السوء ، بالغة الهبوط .. تقطع المودات وتذهب بالمروءات فضلاً عن اضرارها الهائل ــ موضوعياً ــ بالمصالح العربية التي نحتاج رعايتها إلى الحوار ..

ثالثا :

اننا نحتاج ــ بعد اتفاقنا على المنهج ان نحدد عدداً من القضايا الاساسية التي ينبغي ان يتناولها هذا الحوار ، حتى لا ينصرف الحوار إلى قضايا جانبية كثيرة ، وحتى لا تتحول الساحة العربية إلى ــ عكاظ ــ او ــ هايدبارك ــ تتوه معها القضايا الاساسية وسط زحام من الجدل العقيم .

واذا كانت الحاجة إلى الحوار العربي قد اصبحت غنية عن الكلام المعاد فقد بقي ان نتناول ادب الحوار ، وموضوع الحوار .

أدب الحوار . . .

من الغريب ان امتنا العربية قد فطنت في مرحلة مبكرة من تاريخها الحضاري إلى أهمية ارساء منهج واضح واداب يلتزم بها اطراف الحوار ، وتناول علماء العرب هذا المنهج في كتاباتهم تحت عنوان : اداب المنـــاظرة مشيرين به إلى نوعين من القواعد : قواعد اخلاقية تتعلق — بالسلوك — في الحوار .. واداب استخدام الكلمة في مواجهة صاحب الرأي الآخر .. وقواعد موضوعية تعين على تنظيم حركة الفكر وهو يبحث عن الحقيقة في موضوع الحوار .

والنوع الاول من — الاداب — يقصد به حماية اطراف الحوار .. وحفظ الود بينهم .. تأميناً في النهاية لاستمرار الحوار ، أما النوع الثاني فيقصد به خدمة .. موضوع .. الحوار ، ويدور اكثره حول ما يسمى عادة — منهج البحث — بصفة عامة ، ولكنه هنا بحث من نوع خاص لانه بحث جماعي يتم على طريقة التبادل .. تبادل — الكلمة والفكرة — ..

أ — فمن النوع الاول على سبيل المثال ان يتناول الكاتب او المتحدث الفكرة أو الموقف دون ان يتجاوزها إلى صاحبها او لا يجوز ان يشغل بمحدثه عن حديثه .. مما يخرج الحوار إلى دائرة المبارزة مرة أخرى .. ومن هنا لم يكن — التجريح — اسلوباً من اساليب الحوار ... لانه يفتح الباب أمام احتمالين لا ثالث لهما :

اولهما .. ان يقابل بمثله فيتدهور الحوار ويضيع — موضوعه — في سوق السباب .. او ان يضيق به الطرف الآخر فيؤثر الصمت حفاظاً على كرامته ، وترفعاً عن التدني واتقاء لشر من لا يستحي فهو يصنع ما يشاء .. وفي الحالتين ينتهي الحوار .. وفي الحالة الاولى يتحول إلى معركة سباب . وفي الاخرى يتوقف حيث كان ينبغي ان يستمر ..

لهذا نهى الإسلام — بكل حزم وشدة عن التنابز بالالقاب وعن سخرية

البعض من البعض — عسى ان يكونوا خيراً منهم — .

وأمرنا ان نأخذ المتحدث بحديثه والا ننشغل بنواياه ، فالله وحده — يتولى السرائر — وقال النبي ﷺ — لمن فعل غير ذلك .. أأنت شققت عن قلبه — ..

.. ولهذا اخذ بعض العلماء على الفقيه الكبير ابن حزم الظاهري انه مع غزارة علمه وفرط ادبه — كان يشتد احياناً في المجادلة .. ولا يمتنع عن وصف مجادله بالجهل والضلال او انه — لا شيء — .. وعللوا ذلك بأن تكريم صاحب الرأي الآخر ادنى إلى استمرار الحوار ..

ب — ومن هذه الآداب أيضاً .. الافساح للرأي الآخر ، وعدم تخطئته مقدماً ، وهو افساح مصدره رسوخ القدم في العلم ، وادراك تعدد وجوه الحقيقة وتعدد الطرق اليها .. ومصدره كذلك تواضع النفس والعقل .. والتسليم بأن كل صاحب رأي بشر يخطىء ويصيب .. ومصدره فوق ذلك — الحرص على الحقيقة — والامانة في السعي اليها .. والاستعداد للرجوع — بنفس راضية — اليها حتى حين تعلن على لسان الخصم ومن خلال حجته .. وهذا الافساح للرأي الآخر هو ما يعبر عنه الامام الاكبر ابو حنيفة حين يقول : — علمنا هذا رأي وهو أحسن ما قدرنا عليه ، فمن جاءنا بخير منه قبلناه .

وحين يقول في عبارة تصلح ان تكون دليلاً لكل حوار :

رأينـــا صواب يحتمل الخطأ ، ورأي غيرنا خطـــأ يحتمل الصواب .
جـ — ومن القواعد والآداب التي تخدم — موضوع الحوار — و — اطرافه — على السواء قاعدة — احترام الحقيقة — والامانة في عرضها .. بنصها وباطارها الزمني والموضوعي .. ومن الاخلال الخطير بهذه القاعدة ان يعرض — جزء — من الكلام وأن يسقط الجزء الآخر ، او ان نقتطع عبارة من سياقها ، او تعزل عن مناسبتها .. مع ان ذلك كله شرط لفهم الكلام وتحديد مدلوله والحكم على المواقف التي تبنى عليه .

والاخلال بهذه القاعدة خطأ جسيم حين يتم عن جهل او فساد منهج أما حين يتم عمداً وعلى سبيل استخدام – كل الاسلحة الممكنة – في المبارزة فانه يعتبر جريمة وسوء خلق ... ويتحول الحوار إلى سفسطة فارغة ولغو لا يليق ، كلغو القائل : – ما قال ربك ويل للألى مكروا .. بل قال ربك ويل للمصلينا .. ومن الاخلال بهذه القاعدة كذلك نقل الآراء والمواقف بغير التثبت منها ، أو أخذها ممن لا يجوز الاطمئنان إلى امانته او علمه ، وهو اخلال حذرنا منه قوله تعالى – ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا – ، وقوله تعالى : يا ايها الذين آمنوا اذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا – ونهى عنه الحديث الشريف – اذا رأيت مثل الشمس فاشهد وإلا فدع – .. فأين هذا كله مما تجري به اليوم من حولنا السنة واقلام ..

د – ومن القواعد الموضوعية اللازمة لكل حوار ، ان يحدد موضوعه ، وان تحدد مواضع الاتفاق ، ومواضع الاختلاف حول ذلك الموضوع .... فكم من حوار بدأه اطرافه ، واستمروا فيه أشواطاً ليكتشفوا بعد ذلك ان الخلاف بينهم محصور في أمر أو امرين ، وانهم متفقون فيما عداهما .. لهذا عني علماؤنا ببحث ما يسمونه – تحرير الخلاف – اي تحديد مواضعه تحديداً دقيقاً منضبطاً لينحصر الحوار حولها .. وليتيسر تعاون الاطراف فيما هم متفقون عليه .. لهذا ومن هذا المنطلق المنطقي لا يمكن – على سبيل المثال – ان يستقيم بناء العلاقة بين بلدين عربيين على اساس قاعدة – الوحدة الكاملة او الصدام والمواجهة – كانما على الناس ان يختاروا بين الاتفاق على كل شيء أو الاختلاف على كل شيء .. ذلك ادنى إلى شعارات المبارزة بالكلام منه إلى أصول البحث والحوار ..

هـ – ومن القواعد الموضوعية اللازمة للحوار ايضاً ان يتبادل أطرافه البيانات والمعلومات قبل ان يتخذوا المواقف .. وقبل ان يخطىء بعضهم بعضاً في شأنها ذلك أن الخلاف كثيراً ما يرجع إلى توافر بعض البيانات الكاشفة عن الحقيقة عند طرف دون آخر .. ولو اتيح لهم جميعاً ان يحيطوا بها لكان لهم

موقف واحد او مواقف متشابهة او لضاقت — على الاقل — مسافة الخلاف بينهم ..

وقد فطن علماؤنا إلى هذه الحقيقة وسجلها الامام ابن تيمة في دراسة عن اسباب اختلاف الأئمة ، وهي الرسالة المسماة ، — رفع الملام عن الأئمة الاعلام — ، ذاكراً ان من بين اسباب الاختلاف أن يكون الحديث قد بلغ مجتهداً ولم يبلغ الآخر .

ويطول الحديث لو اردنا ان نتعقب المزيد من الآداب والقواعد الضابطة للحوار ، ويبقى ان نقول ان الحوار هو الاداة الوحيدة المتاحة أمام الباحثين عن الحقيقة وعن تحري مصالح الناس ، والساعين لتحقيق الترابط والوحدة بين الأفراد والشعوب .. ولكنه لا يكون اداة صالحة لشيء من ذلك الا اذا احيط بهذه الآداب والضمانات .. أما حين تسقط عنه ، فانه لا يوصل إلى شيء ، بل يفتح الباب لقول القائلين ان حرية الكلمة لم تكن في تاريخ البشرية مدخلاً للوصول إلى الحقيقة ، وانما كانت على زعمهم سبيلاً للمزيد من الخلاف ولإصرار كل صاحب رأي على رأيه .. وهو قول لا تخفى آثاره السياسية المدمرة — انظر مناقشة لهذا الرأي في كتابات الاستاذ زكاريا تشافي وهو عالم سياسي كاثوليكي امريكي جمع اهم آرائه في مؤلفه المشهور : — نعم الحرية — The Blessings of Liberty والعرب اليوم احوج ما يكونون إلى التزام هذه الآداب قبل ان يفتحوا حواراً لا منهج له ولا حدود .. يفرق ولا يجمع ، ويقطع ما بقي من المودات ، ويفصم ما توثق من عرى الأخوة وحسن الصلات .. وتضيع معه — بعد ذلك كله — فرص الاهتداء إلى الحقيقة ، وتوحيد الخطى على طريق يعلم الله وحده كم هو صعب وكم هو محفوف بالاهوال .

موضوع الحوار ...

اذا كان كل ما يزخر به العالم العربي من تجربة وحركة ومشاكل يصلح

ان يكون موضوعاً للحوار .. فان طبيعة المرحلة التي يعيشها العرب والتي يعيشها العالم من حولهم تفرض – بغير ارجاء – ان يبدأ الحوار حول عدد من القضايا الاساسية ..

وما دام العرب لا يزالون مختلفين في كثير من الامور – سنة الله – فان تنوع ظروف البلدان العربية المختلفة ، وتعدد مسارات نشاطها داخل حدودها وخارج تلك الحدود ، يجعل من الطبيعي أن تكون بعض قضايا الحوار متعلقة بالعالم العربي كله من المحيط إلى الخليج ، وان يكون بعضها متعلقاً باجزاء منه دون اجزاء ، وبنظم من نظمه دون غيرها .. وهذه بدورها حقيقة موضوعية تحتاج إلى – الوعي بها قبل الدخول في الحوار – ..

١ – وفي مقدمة القضايا التي تحتاج اليوم إلى حوار تحديد ما يمكن ان يكون – قدراً ادنى مشتركاً من المصالح العربية تجاه العالم – .. لانه حين تحدد هذه المصالح وحين يتم الاتفاق عليها فانه يكون من الممكن ان يدخل الحفاظ عليها ضمن أهداف العمل العربي الموحد .. حتى اذا بقيت وراءها مصالح اخرى ذات طابع اقليمي يحافظ اصحابها عليها في نطاق استراتيجيتهم الاقليمية المحدودة .

٢ – ومن هذه القضايا رصد وتسجيل المصالح والاطماع غير العربية في المنطقة العربية ، اذ عن طريق هذا الرصد والتسجيل يمكن تصور موقف القوى العالمية من المنطقة ، ويمكن بالتالي تحديد سلوك وسياسة العرب تجاه هذه القوى . ولا يخفى أن الخطأ في الحساب والتقدير لن تقتصر اثـاره الخطيرة على من اخطأ الحساب أو أساء التقدير .. ومن هنا تزداد الحاجة إلى التشاور والتقدير الجماعي وضوحاً واهمية . وهو تشاور يحتاج إلى أن تسبقه دراسات علمية واسعة ينقطع لها أهل الخبرة والاختصاص في العالم العربي كله [١] .

---

(١) تعرض الكاتب بعد ذلك لقضية المواجهة العربية الاسرائيلية ولقضية الوحدة العربية ولقضية التنمية في العالم العربي ...

مَبَاحِثُ لغَوِيَّة (1)

د . يوسف القرضاوي

أما كلمتا « التنظير » و « التحديث » فهما من المصادر التي يكثر استعمالها لدى كثير من الكتاب المعاصرين . ويقصد بـ « التنظير » لشيء ما ، أن توضع له نظرية ، أو أن تجعله نظريا . كما يقصد بـ « تحديث » شيء أن تجعله حديثـــا .

وأعتقد أن صدر اللغة لا يضيق بمثل هذا الاستعمال ، فان له نظائر مسموعة ومألوفة ، مثل « التأصيل » أن تجعل للشيء أصولا . وكذلك « التفريع » أن تجعل له فروعا . ومثله « التبويب » للكتب : أن تجعل لها أبوابا ... وهكذا .

ومن يقرأ ما أصدره « المجمع اللغوي » بالقاهرة من قرارات ، وما ضمنه « مجلته » من بحوث ، وما احتواه « المعجم الوسيط » من الفاظ محدثة أقرها المجمع ، يتبين له أن المجمع يتجه الى التوسعة وفتح باب القياس في كثير من الموضوعات . ولهذا أقر بعض المصادر التي أصبحت تستخدمها الألسنة والأقلام في عصرنا ، ومنها ما هو مأخوذ من جامد ، وما هو مأخوذ من مشتق .

---

(1) سقط من تعليق الدكتور يوسف القرضاوي بالعدد الماضي تحت عنوان مباحث لغوية بعد ما نشر في صفحة ١٥١ هذه التتمة التي ننشرها هنا معتذرين للكاتب الفاضل والقراء الكرام .

ومن هذه المصادر « التطوير » بمعنى تحويل الشيء ، من طور الى طور ، وهي من أشهر الكلمات دورانا على الألسنة ومنها اشتقوا أفعالا مثل « طوّر » و « يطور » ، ومطاوعها مثل « تطور » « تطورا » الخ . وقد أقرها المجمع كما في المعجم الوسيط جـ ٢ ص ٥٧٥ .

ومن ذلك « التمصير » أي جعل المرفق ونحوه مصريا ، ومنه قيل : « مصر » و « يمصر » ومثله « التكويت » أي جعل الشيء كويتيا .

وغير ذلك كثير .

غير أن الذي أنصح به في نهاية هذه الكلمة ألا نلجأ إلى استخدام كلمات غير مسموعة إلا اذا لم نجد في المسموع ما يغني عنها .

نَقـدٌ مَنهَجيّ

د . صلاح عبد المتعال *

ملاحظات نقدية عامة

تمهيـد

ظهرت مجلة المسلم المعاصر خلال فترة – أعتبرها – تمثل منعطفاً تاريخياً للأمة العربية والإسلامية ، فهي نهاية قرون التخلف التي هوت فيها إلى أقدام الحضارة الإنسانية وبداية الصعود إلى قامتها ، وكانت امتنا العربية أشبه بمن يندفع ويُدفع إلى هوة الانتحار الحضاري إلى الدرجة التي صدقناها وأيست قلوبنا منها وكدنا ننساق إلى ما يقولون لولا رواسب من ايمـان وقواعد راسخة من اسلام لم نفرط فيها ، ولن نفرط .. وأصبحنا وأمسينا في حيرة من أمرنا واعتزازنا بايماننا وقيمنا وبين دهشتنا لتقدم مخالفينا مادياً ومعرفياً وهم يتقدمون ويسرعون ونحن نلهث محاولين ادراكهم ، ونتعثر ونتساءل دون اجابات قاطعة حاسمة ومفتقرين إلى رؤيا واضحة .

(*) خبير بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة والمعار حالياً لمجلس التخطيط بالكويت .

ومن ثم فان انتهاج اسلوب للحياة يهتدي به (المسلمون المعاصرون) في القرن الخامس عشر الهجري – والواحد والعشرين الميلادي في إطار تعاليم دينهم لن يحقق له النجاح الا بمعرفة الحاضر والاستبصار للمستقبل والاسترشاد بايجابيات ماضيهم أي بما أملاه التاريخ علينا من تجارب متباينة سواء عندما كانت الأمة متوحدة أو متفرقة وهذا لا يقلل من قيمة الجهود التي اسهم بها علماء الدين والحياة واثمرت تراثاً فكرياً يتراوح بين المحافظة في غالبيته والتجديد في أقليته ، إلا أنه والحق يقال ، قد آن الآوان لنجمع نتاج هذه الجهود المتناثرة في دائرة يمكن إدراك محيطها ، واعتقد وهذا رأي شخصي – أن مجلة المسلم المعاصر هي إحدى المحاولات التي قد تسهم في تجميع وتصنيف وتحليل وتفسير الفكر الإسلامي القديم منه والحديث سواء منه ما يستنبط النظريات والأحكام من المسلمات التي نزل بها القرآن وأثبتها الحديث ، أو ما يستقرىء من الوقائع والتجارب السياسية والإقتصادية والإجتماعية ومختلف شئون الحياة الماضية والحاضرة ، اتجاهات وحلولا للمشاكل التي تتحدى مسار الطريق نحو تحقيق أهداف المسلمين المعاصرين .

ومقياس نجاح هذه المجلة في أداء رسالتها ليس بالكم الذي يوزع منها بل بالكيف الذي يؤثر في النفوس والعقول ، التي قد تتفق أو تختلف على أبعاد القضايا التي تثار وقد يؤدي هذا غالباً إلى إرساء قواعد ومبادىء عامة من الفكر المشترك بين المسلمين المعاصرين وتبقى القضايا الخلافية علامة صحة على حيوية الفكر والقدرة على التجديد .. وبهذا ينمو التراث الحضاري لاي شعب من الشعوب .

والمجلة بهذا الوضع لا تعبر عن تيار حركة بذاتها بل هي بوتقة لصهر الفكر الإسلامي ، فهي بمخططها ترحب بالمستحدث من الأفكار والتقليدي منه ، فالاصل من الفكر لا غنى عنه بتاتاً واستكشاف الجديد فرض ديني كما هو واجب دنيوي – اذ أن تحري الحق ليس بالجديد على العلماء من المسلمين

القدامى والمحدثين .. ومخالفونا شهدوا لنا قبل أن نشهد لانفسنا ونقلوا عن حضارتنا قبل أن ننقل عن حضارتهم ..

دور النقد الموضوعي :

والمجلة القت على نفسها مسئولية كبرى ، هل تدرك أبعادها أم لا — واعتقد انها تدرك ، ولذلك فان انتهاج اسلوب النقد لا عمالها هو خير رقيب وأمين ، فالاعمال والافكار بعد اذاعتها ونشرها ليست ملكاً لصاحبها بل لكل مفكر أو قارىء أن يناقش ويحاور هذه الأفكار ، فعندما اعبر عن افكاري بصوت مسموع فلصاحبي كل الحق أن يتفق أو يعارض ، وعندما أخط بقلمي خاطرة أو فكرة فلقارئها كل الصواب أن يتقبل أو يرفض، ان اتساع الصدور للنقد ورحابة الافق للمعارضة هو مؤشر على النمو والازدهار فكراً ووجداناً وسلوكاً ، والدليل من الاصل — القرآن « وأمرهم شورى بينهم » وفي السيرة معارضة الصحابي لموقع معسكر (بدر) قبل الالتحام ، ومراجعة امرأة مسلمة عمر بن الخطاب «أصابت أمرأة وأخطأ عمر » والأمثلة على ذلك كثيرة من التراث ، وعندما اخمدت جذوة النقد بين السلف كان ذلك علامة اندحار وتدهور تراكمت عبر عهود الحكام الوارثين والمستبدين ظهرت نتائجها في انزواء مؤقت للحضارة الإسلامية وأمثلة اخرى من العصر الراهن عندما اجهضت الحريات وسلط سيف الارهاب على المفكرين انهزمت أمم وانتكست شعوب .

ان ارساء قيم النقد الموضوعي ، دون هوى أو غرض أو استعلاء أو شهرة مفتعلة لكفيل بالنجاح والتقدم وتحقيق الهدف ، فلو نتج عن محاولة هذه المجلة تدعيم قيم الحق — في الفكر على أقل تقدير — وذلك بين المفكرين والقراء فاعتقد أن المجلة قد حققت أهم أهدافها بل وأثقلها وزنا .

نوعيــة القــراء :

وبهذه المناسبةقد يثار تساؤل عن نوعيةالقراء لانه من العسير ان تمتلك مثل هذه المجلة قدرة التفاهم مع جميع فئات الجمهور من القراء وذلك لاختلاف المشارب والفروق الشاسعة بين المستويات التعليمية والثقافية فيما بينهم وذلك واقع لا يسعنا الا أن نقره ونعترف به ، ومن أجل ذلك تصبح المجلة مكملة لنشرات ومجلات دينية اخرى من مهمتها تبسيط المعلومات والقيام بمهمة الوعظ والإرشاد لفئات عريضة من المسلمين تضيق صدرها بقراءات خصائصها النقد والتحليل والتفسير القائم على افتراض خلفية من المعلومات الدينية والحياتية الاساسية ، إلا أنه لا يسعنا إلا أن نطلب من هذه المجلة التي هي أقرب إلى التخصص أن تفرد باباً من أبوابها مهمته تعريف المفاهيم والمصطلحات وتبسيطها حتى يتسنى للراغبين في الترقي ومجاراة تيارات الفكر المعاصر أن يتدرج فيها ويصبح من قرائها الدائمين .

نوعيــة الكتّاب :

كما لا يفوتنا أن ننوه إلى نوعية الكتاب واسلوبهم في الكتابة ، فيلاحظ أن البعض قد يستغرق في اسلوبه التخصصي والآخر يسهب في عبارات مطاطة ومترادفات أشبه بالاطناب الكائن في خطب الحماس استعداداً لتكوين جمل اخرى ، وقارىء السبعينات غير قارىء الاربعينات أو الخمسينات ، اذ أن بعض الكتاب يغفل عن النماء الذي يحدث في شخصية قارئيه وعقلياتهم ، فقد كان أسلوب الوعظ المغلف بالعاطفة واستثارتها ملائماً لفترة زمنية سابقة بينما اتضح أن مخاطبة العقول بالحق والمنطق والادلة والبراهين هي السمة الغالبة في هذه الأيام وذلك امر يتماشى مع طبيعة التطور الفكري والوعي الاجتماعي والسياسي ، فمعالجة القضية والفكرة بأسلوب مباشر وأقصر طريق أجدى من وضع الحواشي والزخارف من القول .

ملاحظات نقدية نوعية :

وهناك بعض الملاحظات النقدية التي تتصل بالعددين الاول والثاني وذلك من حيث الشكل ومناهج البحوث التي عرضت فضلاً عن مناقشة بعض القضايا في المضمون .

أما من حيث الشكل فان تصنيف المحتويات بالوضع الحالي على درجة من الجودة لا غبار عليها (كلمة التحرير – الابحاث – الحوار – نقد كتب – خدمات مكتبية – مؤتمرات وندوات واخبار ..) ونقتصر في ملاحظاتنا النقدية على بابي (حوار وأبحاث) باعتبارهما المحور الرئيسي لعمل المجلة ، أما باقي الأبواب فهي أبواب مساعدة ولا غنى عنها .

الحـــــوار :

الحوار هو الأسلوب الحيوي الذي يمكن الكتاب والقراء من إعمال الفكر والإلتقاء والافتراق حتى يتوصلوا إلى اطار عام متسق بين عقولهم ومنهج تفكيرهم وخاصة في القضايا المعاصرة ، إذ أنه بالفعل يوجد حد أدنى مشترك من القواعد ، الأساسية للعقيدة والإيمان وذلك من فضل الله ..

وحبذا لو كان ثمة إعداد مسبق من هيئة تحرير المجلة لطرح فكرة لموضوع مثل « امكان الاجتهاد في أصول الفقه » الذي عرض في أكثر من موضع في العددين السابقين ، وتوجيه الدعوة إلى الكتابة الموجزة فيه ثم تجمع الآراء وتصنف وتعرض عرضاً اقرب إلى الحوار الحي ينتهي منها مصنفا الحوار إلى استخلاص الآراء المتوافقة والأخرى المعارضة – اعتقد – ان ذلك يكون اكثر فعالية من مجرد بسط وجهات نظر مختلفة العرض والشكل والاسلوب .. وقد تكون عبئاً جديداً على هيئة تحرير المجلة ، أرجو أن تضعه موضع الاعتبار حسب امكاناتها .

أما الأسلوب الثاني الأكثر حيوية فهو اللقاء المباشر بين المهتمين والمختصين في شكل ندوة أو أكثر حول موضوع ما يستخلص منه اتجاهات المناقشة وتعرض على صفحات المجلة في باب حوار وان كان هذا فيه كلفة في المال والوقت والجهد ، إلا أنه أكثر فعالية ولا يشترط أن تحدث في كل عدد بل يكفي ندوتان كل عام على الأقل .

البحـــوث :

أما باب الابحاث الذي يتناول المقالات الرئيسية في العدد ، التي تعـــالج المسائل والمشاكل والظواهر والنظم المعاصرة فمن الأحرى أن يكون هذا الباب تحت عنوان (بحوث ودراسات) ، حيث أن أغلب ما عرض من مقالات يندرج تحت بند الدراسات التي تعالج الموضوع معالجة مكتبية يغلب عليها التنظير واستخلاص ما انتهت اليه كتابات أخرى ودراسات سابقة عليها وذلك بالمقارنة والتحليل ، وهذا في حد ذاته ينطوي تماماً تحت مفهوم الدراسة العلمية اذا خلت من الانطباعات الذاتية والتأملية دون الارتباط بأسانيد صادقة .

وينبغي بالنسبة للبحوث أن يشار بان البحث العلمي في مجالنا هو بحث في نطاق الانسان وعلاقاته مع الغير والنظم التي يخضع لها والعادات والتقاليد والقيم والثقافات التي يعيش في مناخها ـ أي إن البحوث التي نحتاج اليها تتصل بالمجتمع قبل أي شيء ، والمجتمعات التي يعيش في نطاقها المسلمون قليلة الحظ من البحوث التي اجريت عنها ، فيما عدا الاعمال والاستكشافات عن المسيرة التاريخية لمجتمعات المسلمين والتي بادر بها كثير من المستشرقين وامسى المفكرون من المسلمين يسعون وراء مؤلفاتهم وبحوثهم للتعرف على ما توصلوا إليه وما استوثقوه منه وما حرفوه ، هذا بالاضافة إلى الاوضاع الراهنة لبعض المجتمعات العربية والإسلامية ووصف المجتمعات والمؤسسات الدينية وتحليل المعتقدات السائدة سواء الصحيح منها والمحرف ، ومنهم من يعتبر أن دراسات

المجتمعات الاسلامية مهما كانت انماطها وعقائدها المذهبية تدخل في نطاق علم الاجتماع الاسلامي وان قصدوا دراسات متنوعة عن المجتمعات الاسلامية وهذا لا غبار عليه ان فصلوا الواقع المتغير لهذه المجتمعات بانماطها المتباينة عن النسق الايدولوجي الاساسي المستمد من القرآن والسنة .

والمتوقع من البحوث التي تنشر في مجلة المسلم المعاصر – وغيرها – ان تفتح الأبواب للباحثين في العلوم الإنسانية ، وان يطوعوا جهودهم لدراسة المستحدث من الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي المتغير ورده إلى الاصول الثابتة التي لا خلاف عليها للاطار النظري الفكري والتشريعي والاجتماعي ، حتى يجيبوا على التساؤلات التي لا يجد المعاصرون لها إجابة حتى الآن ، واعتقد أن جهود الباحثين المسلمين ومن يرغب من غير المسلمين لو نظمت في نطاق مؤسسات علمية – أهلية كانت أو حكومية – لقدمت الكثير من الاجابات والنظريات العلمية التي تنقذ السائلين من حيرتهم خاصة من بيدهم مقدرات الامور ومتخذي القرارات . وإذا كان (ابن خلدون) أول مؤسس لعلم الاجتماع – علم العمران حسبما اطلقه عليه في ذلك الوقت – قد افاد غيرنا اكثر مما استفاد منه الباحثون من المسلمين ، فكراً ومنهجاً وتحليلاً ، فلا ينبغي ان ننتظر ابن خلدون آخر يقدم لنا انجازات على نفس العمق والمستوى بالنسبة إلى عصره ، بل ان البحث العلمي في عصرنا هذا لا يحقق أغراضه إلا بتكاتف الجهود وتكوين فرق البحث وتنظيم وتخطيط برامج بحوث علمية نتخطى بها مراحل التخلف في ميادين البحث العلمي .

وقد يكون انتشار معاهد أو مراكز اجتماعية متخصصة في الدراسات والبحوث الإسلامية سواء منها ما يحقق التراث الإسلامي ويحلله أو يتناول واقع المسلمين بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى أمل يراودنا جميعاً يحتاج إلى الايمان برسالته واهدافه ويدعو المفكرين المقتدرين من الحكومات الإسلامية والمؤسسات المالية والاقتصادية وكذلك الافراد .. إلى تمويل هذه المعاهد والمراكز والباحثين الجادين .

شكـــل ومحتويـــات المقـــال :

وإذا عدنا مرة أخرى إلى المقالات العلمية في باب (بحوث ودراسات) فانه يجدر التنويه إلى أن المقالات العلمية لها هيكل خارجي متفق عليه تقريباً وحبذا لو استرشدنا به عند نشر كل بحث أو دراسة ، فيمكن للكاتب أن يبدأ بعرض موجز يمثل مقدمة البحث ثم المشكلة أو الظاهرة المراد دراستها وعرضها وتحليل ما ورد عنها من آراء ونظريات ودراسات سابقة — ثم يوضح المنهج الذي اتبع في دراسة أو بحث الموضوع والطرائق التي استخدمها لجمع المادة العلمية ، وبعد ذلك يتناول محور الموضوع الاساسي مناقشاً ما توصل اليه من نتائج قائمة على التحليل مبدياً وجهة نظره القائمة على إستدلالته الاستنباطية والاستقرائيه واخيراً يستحسن بلورة هذه النتائج في صورة استخلاصات أو ملاحظات ختامية . إن هذا الإطار يمكّن القارىء من الهيمنة على أطراف الدراسة أو البحث من بدايتها إلى نهايتها وفي نفس الوقت يكون كاتب المقال قد أحاط نفسه بخطوط فكرية عامة تعصمه من الشطط والابتعاد عن الشتات من الأفكار التي تتداعى بصورة غير منظمة حامياً نفسه من الاطناب والاسهاب الذي يغمر فكرته الاساسية بحواشي كثيرة تبعثر انتباه القارىء .

ويستحسن أن يتصدر كل مقال أو بحث أو دراسة ، تحت العنوان ، ملخص مستقل لا يتعدى (من ٧ — ١٠ سطور) وبالبنط الصغير يوضح المحور الاساسي الذي يدور حوله الافكار والمناقشات والنهج الذي استخدم للتوصل لاهم النتائج .. وهذا الشكل ليس بمستحدث ولكنه متبع في الدوريات العلمية .

مثـــال تطبيقـــي :

وعلى هدي التمييز السابق بين الدراسة والبحث فان الاعمال الرئيسية للمجلة في العددين السابقين تحت (باب ابحاث) لا ينطبق مفهوم (بحث) عليها إلا في

مقال واحد ظلم صاحبه نفسه وغيره عندما وضع عنوان مقـالته « خواطر حول ازمة الخلق المسلم المعاصر » اذ أنه من خلال اطار نظري واضح المعالم ، عن مضمون اخلاق الفكر ووحدة البناء الخلقي وتأثر ذلك بنمط الاتجاه الفكري (علمياً) كان أو (غيبياً خرافياً) ، وخطورة الانحراف الفكري وتأثيره على اسلوب الحياة والتنظيم الاجتماعي والشخصية ، قام صاحب المقال بتطبيق الاسلوب التاريخي في البحث عندما حلل صورتين عن القيم الخلقية الرفيعة — التسامح (مع أهل الذمة) — العفة (عند المرأة) ، كما حاول تحليل ظاهرة تفشي السلبية وما يترتب على ذلك من ركون إلى الضعيف في الشخصية والمجتمع وذلك كأثر من آثار عصور الانحطاط التي مر بها المسلمون خلال حقبات تاريخية عريضة .

ومن أهم الامور التي تعطي هذه المحاولة وزناً أكبر ، القسم الثاني من البحث عن التجمعات الإسلامية المعاصرة وأزمتها الخلقية ، ولنا هنا ملاحظة أن الباحث استطاع استقراء بعض النتائج من خلال تجارب هذه التجمعات في الحركة الاسلامية وهذا نوعٌ من البحث الاستطلاعي الذي يطرح فيه بعض النتائج التي استخلصها من معايشته لبعض هذه الجماعات وملاحظاته لها وجمع المعلومات عن بعض الجماعات الاخرى من خلال نشراتها ومناقشة اعضائها ..

ومن الأمور الشائعة في أيامنا هذه أن البحث لا تتوافر شروطه إلا إذا استند صاحبه إلى بيانات رقمية واحصائيات عن طريق ادوات بحث — كاستمارة بحث مثلا — يجمع من خلالها المعلومات والبيانات ، أو عن طريق تحليل مضمون أفكار هذه الجماعات من خلال كتبها ونشراتها المختلفة ، الواقع أن هذا مطلوب ولا خلاف عليه كاساليب بحث وطرائق متعارف عليها .. إلا أن الاساس الاول للبحث هو الملاحظة والمعايشة خاصة بالنسبة للجماعات والتجمعات،

(*) الاستاذ عبد الحليم ابو شقة « خواطر حول ازمة الخلق المعاصر » المسلم المعاصر العدد الاول والثاني سنة ١٩٧٥ .

الصغيرة أو التي يمكن الاحاطة باطراف ابنيتها ونظمها وتقاليدها واغراضها .. وما دام هذا ممكناً فان الشروط المنهجية للبحث متوافرة ، والباحث هنا يعرض بياناته وتحليلاتها ولغيره الحق في مراجعتها والتحقق من مدى صدقها وثبوتها .. أو هو نفسه يستطيع فيما بعد إجراء بحوث أكثر شمولاً ومقارنة وتعمقاً لهذه التجمعات الإسلامية .

خلاصة القول أن الباحث قام باستعراض وتحليل ملاحظاته المنظمة من مجتمع البحث أو عينة منه وهذا يبعده بالضرورة عن ما تواضع عليه لنفسه بالنسبة لعنوان المقال بانها (خواطر) فالمحاولة بحث علمي — وان كان محدود الامكانات — ويطربنا ان نقول أن شيوع هذا المنهج لغير المحترفين لهذه البحوث العلمية أمل يراودنا جميعاً لتحري واقعنا والتخطيط لمستقبلنا ، ان ايجابية هذه المحاولة تعفينا من التعرض في هذا المجال الضيق إلى تناول بعض الجوانب في الشكل والمضمون اذا انها اعتراضات فرعية اكثر منها رئيسية .

التكامل بين الدراسة والبحث :

ولا يعني عدم توفر مقومات البحث بالنسبة للمقالات الاخرى في العددين الاول والثاني واعتبارها دراسات انها اقل مقاماً بل ان الحاجة اليها ماسة جداً وتعتبر جانباً أساسياً في العطاء الفكري الذي يحتاج إليه المسلم المعاصر ، فالدراسات هذه تبدو قيمتها في مسح التراث وتصنيفه وتحليله وتفسيره — كذلك التقدم بحلول للمشاكل الفكرية التي تتحدى الواقع المعاصر بجميع أبعاده التشريعية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية ، فاسهام هذه الدراسات لا يقل شأناً عن القيام بالبحوث بل يقتضي ان توازنه أو تواكبه ان لم تكن في المقام الاول ، اذ أن هذه الدراسات من شأنها أن تغذي البحث عن الواقع بأطر نظرية يستبصر بها الباحثون عن الواقع وتطويع نتائجه لخدمة الأهداف الإنسانية كما أوضحها الدين الإسلامي في خطوطه العريضة ..

ملاحظـــة ختاميـــة :

ان مجلة المسلم المعاصر دعوة جديدة إلى تجديد شباب الفكر الاسلامي ، واعداده لمواجهة تحديات العصر والتناقضات الكائنة في المجتمع الدولي عامة والمجتمعات الاقليمية والمحلية بصفة خاصة ومنها المجتمعات الاسلامية التي تشترك في خطوط رئيسية في النسق الايدولوجي ، متفارقة في الخيوط المذهبية المتعارضة ، نتيجة لظروف تاريخية سياسية واقتصادية دعمها الخصوم ونفثوا فيها سموماً سرت في كياننا وافكارنا وأوقعتنا في حالات من الضياع واللاتوازن على مدار عصور متعاقبة ، ولا سبيل للخلاص إلا بالوعي ووضوح الرؤيا بالايمان الراسخ باسلامنا والتحرور من الاسار المزمن للجمود الفكري ... وذلك باطلاق عنان فكر المسلم المعاصر واتاحة الفرصة للتمرس على التفكير الموضوعي الذي يعتبر من قيم تراثنا الاسلامي قبل أن يكون من تراث غيرنا .

حول اليسار الإسلامي

فتحي عثمان *

١ ـ رد على مجلة الحوادث[1]

قرأت عرض الأستاذ طلال رحمة لمجلة « المسلم المعاصر » ، الذي ناقش فيه اتجاه المجلة وموضوعاتها كما برز في عددها الافتتاحي .

وبصفتي ممن أسهموا في الكتابة في ذلك العدد من المجلة تحت عنوان « أتوقع أن تكون هذه المجلة » ، وقد أشرت في صدر ما كتبت إلى توقعي أن تكون المجلة لسان « اليسار الإسلامي » أو « اليسار المسلم » ، فقد رأيت أن أشارك في المناقشة الخصبة التي أثارها الأستاذ رحمة تحت عنوان تساؤله المعبّر الذي له دلالته ومغزاه ، وهو : **هل هناك يسار مسلم ؟؟**

وأحب أن أؤكد في صدر كلمتي أن تعبير « **اليسار المسلم** » لم يرد في

* استاذ الفكر الاسلامي بجامعة برنستون ، الولايات المتحدة .

(١) ارسل الاستاذ فتحي عثمان إلى مجلة الحوادث اللبنانية هذا الرد على ما نشره الاستاذ طلال رحمة بمجلة الحوادث بعددها الصادر في ١٩٧٥/٣/٢٨ ولم تنشر « الحوادث » هذا الرد حتى الآن ، لذا لزم نشره هنا .

المجلة قط إلا فيما كتبته أنا من باب الأمل والرجاء ، أو من باب التوقع والانتظار ، وأنا لست من المسئولين عن تحرير المجلة ، فرأيي رأي شخصي فردي بحت .... وليس فيما أقرره تبرؤا للمجلة ذاتها بشخصيتها المعنوية أو الاعتبارية مما حمله حديثي ، فالمجلة هي صاحبة الحق في أن تتبرأ من ذلك أو تتبناه أو تكون محايدة أزاءه ، وقد أكد المسئولون عن تحريرها أن ما تنشره يمثل وجهات النظر الشخصية للكتاب .... فأنا أقرر الحقيقة الواقعة وحدها ، دون مظنة تبرؤ أو تراجع أو استنكار .

ذلك أن عرض الأستاذ رحمة قد ركز على « اليسار المسلم » باعتباره اتجاه المجلة العام ، فعنوان المقال « هل هناك يسار مسلم » ؟ ، وفي صدره يرد التعريف بالمجلة على هذا النحو « اسم المجلة : المسلم المعاصر ، وانتماؤها هو اليسار المسلم » ثم تتوالى العبارات كل مجموعة من السطور ونقاط البحث « ... يتابع اليسار المسلم .... واليسار المسلم يدين .... ثمة موقف آخر تتخذه جماعة اليسار المسلم ... صحيح أن اليسار المسلم ... يكفي أن تعلن عن نفسها بأنها ممثلة اليسار المسلم ... » وقد أحببت فقط أن أقرر الواقع إزاء هذا التعبير ، ومسئوليتي عنه ، حتى يرد الدليل على اعتناق المجلة لهذا الاتجاه أو تأييده .

أما ماورد في مقال آخر عن التخوف من ألا ترى المجلة النور طويلاً ، وأن تضطر إلى أن تنتقل من مخبأ إلى مخبأ ، فهو ما أرجو أن تكون البلاد العربية جميعاً قد تحررت منه وأمنت الانتكاس إليه .

وصاحب العرض الشامل المستوعب للمجلة : الأستاذ طلال ، يبرز دعوتنا إلى « الحوار » مع كل الأفكار والنظريات ، وإلى « التعاون » أيضاً ما دمنا نعيش في « كوكب » يضمنا مع غيرنا من سائر الشعوب ، وما دام « تاريخ العالم ليس مجرد صراع بين حضارات » ، وما دام واجب المسلمين أن يتجاوزوا الظن الساذج السطحي بأن واجبهم هو أن « يصارعوا بحضارتهم الإسلامية العريقة الحضارة الغربية الحديثة » .... والكاتب يقرر أن فضل المجلة الأكبر « أنها تفتح باب الحوار ، بل تسعى إلى هذا الحوار » !

ولكن بدت من الأستاذ الكاتب في عرضه نقاط وكلمات ، تلقي شكوكاً حول إيمانه هو بمثل هذا الحوار ، وسعيه المقابل إليه ... فالحوار المثمر بين اتجاهات إيديولوجية متعارضة بطبيعتها يحسن أن يتوقّى الانطلاق من مسلمّات عقيدية «دجماتية » تدين أفكار الغير ابتداء ، ويحسن أن يتجنب « تقييم » أي فكر آخر بمقياسه الخاص للقيم .... وإلا فإن أي حوار يبدأ في ظل مثل هذا المناخ ، ستنقطع أنفاسه سريعاً ، ويجهض من أولى مراحله !!

فإذا استهل المسلم مثلاً الحوار مع غيره ممن يعتبرون « المصالح المادية » للمجتمع هي الأساس ، ويعتبرون « المنهج العلمي المادي » هو أداة المعرفة الوحيدة الموثوق بها ... فبادر هنا المسلم إلى إدانة هذا التفكير ووصمه بأنه كفر وزندقة ، وأنه لاحوار مع من لا يؤمن بالغيب ولم يرد إلا الحياة الدنيا ، فمعنى ذلك توقف الحوار فوراً ، لافتقاد أي أرض مشتركة بين المتحاورين ، وأي لغة مشتركة في الحوار ... إنه حوار الصم الأبتر الأجدب العقيم !!

والأستاذ طلال في عرضه المستوعب للمجلة ، يبرز دعوتها للحوار ، وأهمية القضايا « الجريئة جداً » التي تطرحها « من داخل الحركة الإسلامية » نفسها ... لكنه لا يفتأ يقيس كل هذه القضايا الجريئة والأفكار المخالفة « للاتجاهات الدينية السائدة » بمقياسه الايديولوجي الذي اعتنقه وآمن بصلاحيته وعلميته ، وهو حرّ بالطبع في اختياره ، وفي احتجاجه بما يعتقد سلامته ... ولكنه إذا كان مؤمناً حقاً بجدوى « الحوار » وثمرته ، فعليه أن يتريث شيئاً ما في أخذ الغير بمعاييره وأحكامه ، حتى لا ينقطع الحوار !!

إنه يعرض موقف « المسلم المعاصر » من التراث : « التعلم لا الحفظ ، العقل لا الخرافة ، نقد التراث لا تقديسه » ...

ولا يغفل أن يعقب على ذلك ، قائلاً « هذا الفهم للتراث قد يكون عصرياً ، لكنه ليس جذرياً .... » !!

كذلك يثني الاستاذ طلال على ما أسماه « موقفاً ليبرالياً تتخذه جماعة

اليسار المسلم في النظرة إلى التاريخ » .... لكن لا يفوته أيضاً أن يعقب « صحيح أن اليسار المسلم لا يستخدم كلمة (طبقة) ، ولا يصل بنتائجه إلى حدّ تحليل التاريخ العربي وضمن الإتجاهات الفكرية والسياسية التي أنتجتها تلك الحقبة من تاريخنا ، لكنه يخطو خطوة متقدمة باتجاه دراسة الإسلام دراسة تاريخية .... »

ترى هل لا بدّ من تطابق كامل ، مع نزعة إيديولوجية معينة في تقييم (التراث) تقييماً جذرياً ، وتفسير التاريخ تفسيراً طبيعياً ، حتى يكون المسلم « معاصراً » حقاً ، وحتى يستطيع الحوار مع الغير ، والتفاهم مع ثقافة العصر ومثقفيه ؟؟ وهل البدء من هذه « اليقينية » الصلبة أو المتصلبّة ، ييُسّر الحوار في قضايا فكرية إنسانية تحتمل بطبيعتها إختلاف وسائل التناول وزوايا النظر وبالتالي اختلاف الآراء والنتائج ، وطالما دار فيها الحوار طويلاً داخل كل التجمعات الإيديولوجية ذاتها ، كما دار بينها وبين غيرها ، دون تفريط أيّ منها في مسلّماته العقيدية « الدجمـــاتية » ، ولكن يقترن ذلك بحرص شديد آخر على إتقان « تكنيك » الحوار ومنهجيته ليكون مثمراً .... والكاتب يعرف بالطبع الحوار الذي دار داخل « رابطة الشيوعيين اليوغسلاف » ، وحوار سارتر مع الشيوعيين الفرنسيين ، وقد أشار إلى ما ذكره « روجيه جارودي » ، ويعرف ما تناولته وصية الزعيم الشيوعي الإيطالي « تولياتي » ، وما أعلنه منذ قليل الزعيم الشيوعي الإيطالي الحالي برلنجر Berlinguer .

ولكن الأمر يختلف داخل بلادنا العربية ... وأذكر أن الرئيس القذافي في ليبيا حين استهلّ ثورته وعهد حكمه بالحديث عن « الحرية والاشتراكية والوحدة » ، هلـّل له كثيرون في الأوساط السياسية العربية ، وأدرجوه في الزعامات « **التقدمية** » العربية دون جدال ... فلما بدأ يعرّج على « الإسلام » وما أسماه بـ « النظرية الثالثة » ، روجع التصنيف وأدرج القذافي فوراً بين « الرجعيين » !! .. ولست متحمساً لطريقة عرض « النظرية الثالثة » ، ولا أرضى كمؤمن بالديمقراطية عن تعطيل الدستور والمؤسسات السياسية لأمد

طويل أو قصير في أي بلد ، ولا أحب كمسلم معاصر أن تقترن الدعوة للإسلام بالدكتاتورية في أي شكل من أشكالها ... ولكني فقط أحببت أن أشير إلى مدى الحاجة للموضوعية والمنهجية بين معتنقي سائر الايديولوجيات – ومنها الإسلام بالطبع ، حتى لا ينسف أي حوار منذ بدايته ، أو يفقد المرونة اللازمة للاستمرار ، مختنقاً في عنق الزجاجة ، أو معقداً بما لا تجدي فيه أية محاولة للحل .

وأخشى أن يكون الأستاذ طلال غير مؤمن أصلا بهذا الحوار مع المتدينين ، أياً كانوا « معاصرين » أو « يساريين » ، كما نم عن ذلك ختام عرضه للعدد الافتتاحي من مجلة « المسلم المعاصر » : « لكن السؤال الصعب هو : إلى أي مدى يكون الشد بهذا الإتجاه ، والحوار معه مفيداً وضرورياً ؟ وهل يستطيع **هذا الاتجاه الديني الليبرالي تحقيق بعض مهمات التقدم الاجتماعي » ؟؟ ...** وأخشى أن يتضافر يأس الأستاذ الكاتب ، مع يأس آخر عند الكتاب الإسلاميين يبدو أن الكاتب يستنكره ويرحب بالتخلص منه ، وهكذا ينقطع الحوار .... قبل أن يبدأ .

٢ ـ تعقيب على تعليق

ودفاع عن « اليسار الاسلامي »

قرأت في العدد الثاني تعليق الدكتور يوسف القرضاوي وكذلك تعليق الأستاذ عبد الحليم عويس وأشكر للأستاذين حسن ظنهما بالكاتب ، وأدعو الله أن يوفقنا جميعاً لصالح القول والعمل ، وأن يجنبنا فتنة القول والعمل .

وأحمد الله على ان أثارت كلمتي البحث والنقاش .... فالاسلاميون في حاجة إلى أن ينتقلوا من (المسلمات) العامة إلى المعالم المفصلة المحددة التي تختلف عندها الآراء ووجهات النظر ... الاسلاميون في حاجة إلى حيوية الاحتكاك والنقاش التي لا يحدها إلا الالتزام الموضوعي والمنهجي والخلقي بـ « الكلمة الطيبة » و « الجدال بالتي هي أحسن » .

* * *

ولعل الأستاذ عويس قد يستغرب مني أنني متفق مع غالب ما قرره .... واستغرابه هذا قد لا يقل عن استغرابه ان يصدر عني ما صدر بشأن « اليسار الاسلامي » .

ولو أردنا « تحرير النزاع » كما كان يقول سلفنا الصالح من الباحثين ، لوجدناه يتمثل في مدلول « اليسار » ..... فهو عند الاستاذ عويس مرادف

« للماركسية» تقريباً اذ هو يرى « ان حجم التفرقة المزعومة لا يزيد عن حجم التفرقة المزعومة لأغراض سياسية وإعلامية بين اليهودي والصهيوني » .

وأعتقد ان ثمة تفرقة ايديولوجية واستراتيجية حقيقية بين (اليهودي) و (الصهيوني) ، لا يغض منها أن يكون الغالب على اليهود ان يكونوا صهيونيين ، فما زال حكم (الاقلية) اليهودية التي ليست صهيونية يذكر بان اليهودية – أياً كانت بذور العنصرية في تراثها المتداول – دين ، قد يرى معتنقوه لسبب او لآخر ان ظهور « المسيا » المنتظر Messiah ليس هو قيام اسرائيل ، وان ظهور المسيا المنتظر يأتي بمنحة من الله لا بجهد بشري قاصر ... وثمة يهود متدينون يرون في (اسرائيل) تحريفاً وتجديفاً وثمة متدينون قانعون لأسباب متعددة بالمعيشة في ظل الدول والجماعات التي يعيشون فيها .... وتجاهل هؤلاء مهما كان حجمهم – موقف غير سديد فيما أرى من الوجهتين العقيدية والسياسية .

ومن وجهة النظر الفقهية ، أظن ان (عقد الذمة) مع اي يهودي يعيش في دولة اسلامية لا ينتقض لمجرد ان الصهيونية ظهرت في الأفق تهدد المسلمين وبلادهم ومصالحهم ، ولا ينتقض بمجرد (الشك) في ان أي يهودي قد يتعاطف مع الصهيونية .

والاسلام يحرص على تضييق منافذ الشيطان ، وتوقي فتنة الناس وصدهم عن سبيل الله باثارة عداوتهم واحقادهم ، ويحرص على مداواة النفوس ، دون تراجع او ممالاة على الاصول .. فهو يقرر مثلا « لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة» لكنه يسلك بهم مسلكاً غير مسالك الكفار في معاملات الشريعة .. وهو يناقش أفكار اليهود وأخلاقهم ولكن يوجههم في « أهل الكتاب » الذين تميزهم أيا كانت انحرافاتهم – الاتجاه إلى الله الواحد والاعتقاد في رسله وكتبه وجزائه ، ومن ثم يعطيهم مكاناً معيناً في التعامل والمعاشرة .

وهدى الاسلام في التعامل مع البشر ، وأحكامه في حقوق الانسان

المقررة ، والضمانات الشرعية لها ، لا ينبغي ان تضيع لمجرد الشكوك ، ولا تسلب من الاقلية تعللا بسلوك الاكثرية « ليسوا سواء ، من أهل الكتاب أمة قائمة .... » « كل أمرىء بما كسب رهين » « ولا تزر وازرة وزر أخرى » « منهم أمة مقتصدة ، وكثير منهم ساء ما كانوا يعملون » « ومن يكسب اثماً فانما يكسبه على نفسه وكان الله عليماً حكيماً » .

وقد تستدعي التورطات السياسية من بعض الأفراد احتياطاً ازاء غيرهم ممن لهم مثل ظروفهم ، ولكن هيهات ان ينال (الشك الجماعي) من الضمانات الشرعية المقررة للافراد ، اذ لا بد من التبين لا الجري وراء الظنون باتّهام في الفكر او السلوك ... وهيهات ان يتورط القانون في التجني والنيل من الحقوق ، فخطأ الأفراد لا يبرر تعدي القانون الذي يلتمس في رحابه الأمن والضمان .

هذا استطراد لا ينبغي ان يتزايد حجمه .... ولنعد إلى (المشبه) بعد هذه الاشارة إلى (المشبه به) .. ان كان القارىء الكريم لا يزال يذكر دروس علم المعاني من فروع البلاغة في مقررات التعليم الثانوي قديماً .. و (التشبيه) امر يسير معروف حتّى لمن عاصر مقررات ومناهج قد تكون أحدث بكثير .

* * *

الشيوعية فكرة أو (ايديولوجية) ، تتضمن آراء محددة ، بعضها يمثل أصولا فلسفية ومنهجية للفكرة ، وبعضها يمثل النتائج والتطبيقات المترتبة عليها في تنظيم الاقتصاد والدولة .....

أما (اليسار) : فهو موقف عام ، لا يتضمن اية تفاصيل محددة غير المعارضة الجذرية لوضع قائم فاسد ، ولذلك فهو يتسع لكثير من الأفكار والاتجاهات المتباينة ... و (اليسار الكاثوليكي) مثلاً قد يعادي الشيوعية مثلما يعاديها اي كاثوليكي مخلص ... ولكنه يرفض ان يقف ضد قضية شعبية يراها عادلة لمجرد ان الذي رفع لافتتها كان شيوعياً مثلاً ، ويرى ان محاربة الشيوعية

تكون اجدى بالتجاوب مع الجماهير والدفاع عن مطالبها العادلة وعدم ترك الميدان للشيوعية وحدها لتحتكر المرافعة عن القضايا الشعبية ، كما يرى اليسار الكاثوليكي ان الدعوة لدينه قد تكون أكثر فعالية بهذا الالتحام والنضال من (التبشير) الفردي او الجماعي المحدود ، ومحاولة اصطياد الأفراد المعدودين لمؤسسات التبشير ومدارسها ومستشفياتها وكنائسها التي تكلف أموالاً باهظة .

واذا كانت المسيحية لم تتناول مجال التشريع ، فليس معنى ذلك ان (اليسار الكاثوليكي) وهو يتضمن قسساً ، على جهالة بأن الفلسفة المادية التي تقوم عليها الشيوعية تصادم العقيدة الدينية في الأصل والأساس ... ولكن اليسار الكاثوليكي الذي قد يحتضن بعض قضايا التمرد الشعبي او العمالي في اسبانيا ضد دكتاتورية فرانكو ، او يتعاطف مع آمال (الباسك) وأمانيهم كأقلية عنصرية هناك ، أو يشارك في التحركات الجماهيرية بامريكا اللاتينية ... هذا اليسار الكاثوليكي قد يساير في موقفه الشيوعيين بالنسبة للعمل في هذه القضايا ، ولكنه لايفكر مثلا في تسليم الدولة (لدكتاتورية البروليتاريا) والحزب الشيوعي ..... كما انه يعلم تماماً ما الذي يفصله عن الشيوعية عقيدة وقيماً وأخلاقاً وسلوكاً .

وأما اليسار « اليهودي » الذي قد يكون المعلق أومأ إلى انني قد تجاهلته فلدراسته وتقويمه ما زالا يواجهان مصاعب جمة ، فاليسار الاسرائيلي يحجبه العدوان الصهيوني واليسار اليهودي خارج اسرائيل منبث في اليسار عموماً ولم يصر له ثقل ذاتي مثل اليسار المسيحي ، لان يهود أوربا يعملون داخل منظماتها السياسية والنقابية العامة واذا كان ليهود الولايات المتحدة كيانهم ونشاطهم الذاتيان ، فان النشاط الجماعي لهؤلاء لا يتخذ مواقف ايديولوجية عامة ثابتة (ولا ينفي هذا اتخاذ المواقف السيـــاسية الجزئية) ، ومن هؤلاء من يعلن انتماءه لليسار لكن ما زال دورهم وثقلهم اقرب إلى التعبير الفردي منه إلى التعبير الجماعي .

و (اليسار) قد يحتوي داخله جماعات ذات اتجاهات فكرية متباينة ،

وليست بالضرورة كلها شيوعية او حتى اشتراكية وانما تشترك في المعارضة الجذرية (الراديكالية) للواقع القائم سياسياً او اقتصادياً ....

والاشتراكية الديمقراطية في أوربا مثلاً ، محدودة من قوى اليسار بطبيعة موقفها ، ولكنها جرت في تقاليدها طويلاً على التصدي في ثبات لكل محاولات (الالتفاف) و (التطويق) الشيوعية ، ومنعها من ركوب الموجة ولطالما شكى الشيوعيون من الاشتراكية الأوروبية ، مر الشكوى ، واعتبروها أنكى عليهم من الرأسمالية ، وقد يتحالفون مع أحزاب من هنا وهناك ويعز عليهم ان يتحالفوا مع حزب اشتراكي أوروبي .

وقد يغمز الشيوعيون بعض القوى اليسارية بأنها يسار (خائن) و (زائف) ولكن هذا لا يمنع احتسابها من قوى اليسار حسب الاصطلاح فالشيوعيون ليسوا الأوصياء على اليسار ولا على البشر .

فايضاح الأستاذ توفيق الحكيم اذن يتفق مع المعروف في علم السياسة وواقعها على السواء وهو كاتب حذر بطبيعته ولا يتورط ايديولوجياً دون مقتض .... وله من شهرته ومكانته ما قد يحميه من ضغوط السياسة شأنه في ذلك شأن غيره من الأسماء اللامعة التي حماها بريق أسمائها إلى حد كبير من الضغوط ، وبخاصة اذا كانت مأمونة الجانب من ناحية (الثقل) السياسي و (التجمع) الشعبي .

* * *

فاذا اقتنع المعلق بأن هناك تفرقة موضوعية ايديولوجية بين (الشيوعية) و(اليسار)، مهما اختلطت مجاريهما في الاحتكاك اليومي والتحرك الجماهيري، **فانه يستطيع أن يحذر — وهو محق — من أن هذا الاختلاط قد يؤدي الى اللبس والتخليط** ، عند دعاة الاسلام ، او عند الجماهير التي تأخذ عنهم أفكارهم وسلوكهم ....

وهو خطر محتمل متوقع ، وبحثه واجب ، على ان نجعل في اذهاننا الخطر المقابل ، **وهو خطر التقوقع والانعزال ، أو خطر الغموض**

والتأرجح في نظر الرأي العام ، أو خطر احتساب الاسلاميين بين قوى (اليمين) المكروه شعبياً دائماً حسب العرف الاصطلاحي السياسي المعاصر .

واذا اقتنع المعلق بالتفرقة بين (الشيوعية) و (اليسار) فلن يجد تناقضاً بين (اليسار) و (تكامل الاسلام) ، لأن تفاصيل النظام المقترح احلاله محل الموقف الاقتصادي أو السياسي الذي يعارضه اليسار ، لم تكن محل اتفاق قط بين قوى اليسار ، اللهم إلا في خطوط عريضة واسعة لا تعني اولاً وأخيراً إلا الموقف العام في أوسع حدوده .

أما أن ثمة شيوعيين قد عملوا على إبراز التفرقة بين (الشيوعية) و (اليسار) واستثمارها لصالحهم ، فلا يعني هذا ان التفرقة تكون باطلة او مرفوضة طالما نادى بها هؤلاء ، فالشيوعيون كثيراً ما يرفعون شعارات أو مبادىء من الحق ليريدوا من ورائها الباطل .... وقد يرون تأمين أنفسهم أو جر الناس إلى حبائلهم حين ينفردون في الميدان ... واقتحام الاسلاميين المجال تأمين (لليسار) من أن ينفرد به هؤلاء .

وأذكر ان داعية الاسلام المجاهد في الجزائر الشيخ عبد الحميد بن باديس رحمه الله ، ما وجد من بأس ان يضمه العمل السياسي أحياناً مع الشيوعيين في صف واحد .... وسمعت عنه انه قال مرة : ربما كانت (الشيوعية) الخميرة التي تنضج الوعي الانساني للتفتح على الاسلام .... والشيوعيون بالطبع يؤملون في نفس الكسب من وراء العمل مع (اليسار) المتدين ... والأرض لله يرثها من عباده الصالحون ، والعاقبة للمتقين .

* * *

وأخيراً اذا اقتنع الأخ المعلق بالتفرقة ، بين (اليسار) و (الشيوعية) مهما اختلطت مسالك العمل وخطوات المسيرة ، فانه سيبرىء الكاتب من التناقض مع ما خطه في كتابه « التاريخ الاسلامي والمذهب المادي في التفسير

فالكاتب مصر على كل حرف سطره في هذا الكتاب ، ويرجو ان يلقى الله عليه ، مؤملاً ان يكون هذا العمل اهلاً للرضاء والقبول .

والكاتب يحمد الله على انه ما افلتت منه فيما كتب من مقالات وكتب عبارة مثل (الاشتراكية الاسلامية) او (اشتراكية الاسلام) ... لانه يؤمن عقيدة وعلماً ان (الاشتراكية) شيء وان (الاسلام) شيء آخر .... وان الاسلام قد يلتقي مع اهداف الاشتراكية في ترقية الانتاج وعدالة التوزيع وتكافؤ الفرص ، وقد يلتقي اكثر من ذلك في بعض تفاصيلها ، لكن ليس معنى هذا ان تعتبر الاشتراكية بأصولها ومنهاجها وتفاصيلها جزءاً من الاسلام او توصف بانها اسلامية ... ولا تقبل الاشتراكية ان تتنازل عن شيء من مقوماتها لتلتقي بالاسلام ، كما ان الاسلام هيهات ان يتنازل عن عقيدته ليلتقي مع اي فلسفة مادية ، مهما التقى مع اطارها التنظيمي في أمور كثيرة او قليلة .

والاسلام لا يقبل ان يتخلى ايضاً عن مسلمين يعيشون في ظل نظام رأسمالي اذا كان مثمراً نافعاً لهم ، يتحرى تكافؤ الفرص في المنافسة ، ويتدخل ضد الظلم الاحتكاري ويمنع اي حيف اجتماعي .. ذلك ان الرأسمالية ليست (الشيطان الرجيم) في كل معالم تنظيمها ، والرأسمالية لم تبق جامدة على صورة معينة فيما انتهى اليه تطورها ، ولم تتقوقع في الصورة (الليبرالية المطلقة) التي استهلت العصر الحديث ، وهي تنشد اليوم اقامة « دولة الرفاهية العامة » Welfare state ، والإسلام لا يقرر اللعنة (والحرمان) بالنسبة لأي نظام الا بقدر ما يثبت البحث في أصوله وواقعه مصادمته لمصالح الناس او لمبادىء الاسلام ذاته.

والإسلام يستفيد من نشاط الفكر الاشتراكي والفكر الرأسمالي والفكر الديمقراطي ، ومن كل فكر انساني يحقق العدل الذي قامت به السموات والأرض ، وهو يوظف نتاج العقول جميعاً — بطريقته — لتحقيق أصوله ومبادئه ، « فأيما طريق استخرج بها الحق وعرف بها العدل فثم شرع الله ودينه »

كما أبرز ذلك في اقناع وامتاع الامام ابن القيم رضي الله عنه وأرضاه في عليين .

وأما (اليمين) بين المسلمين في عرف (اليسار) ، فأصحابه يلحون على الالتزام بأحكام الصلاة والصيام وسائر شعائر الاسلام ، وبالفضائل والآداب التي لا تمس الاوضاع الجائرة والفوارق المجحفة ، ويتعمدون في اصرار السكوت على مثل تلك الاوضاع ، ومهادنتها دون حجة مقنعة ، ريعتبرون الكلام فيها حراماً محظوراً .:. ومثل هؤلاء قائمون كثيرون بين المسلمين ولا يمكن الحكم باخراجهم من الاسلام بحال من الأحوال ، وانما يمكن (التصنيف) للتمييز بين القوى والاتجاهات في داخل المسلمين .

و (اليسار المسلم) شيء في ضوء ما أوضحت — غير (الاشتراكية الاسلامية) المقول بها وأرى في هذا التعبير نفسه خطأ علمياً دينياً معاً .... (فاليسار المسلم) أو (الاسلامي) كما قلت : موقف عام لا تفاصيل وليست كذلك الاشتراكية .

اما انكاري وصف ما حدث من اختلافات واعتراضات في عهد الخلفاء الراشدين بانه (صراع بين اليمين واليسار) ، فهو ما اصر عليه في ثبات حتى اليوم .... لان اليمين واليسار من الاصطلاحات المحدثة التي تعارف عليها الناس في عصر معين له أوضاعه ومقوماته ولهذه الاصطلاحات تاريخها ومفهومها ودلالتها ، وهي تفسر الاستراتيجية الايديولوجية في القرن العشرين ، وقد تفسرها في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ... ولكنها اذا جرجرت إلى المجتمع الاسلامي في شبه جزيرة العرب في أوائل القرن الاول الهجري (السابع الميلادي) لتستخدم في عسف وقسر من اجل تصوير اوضاعه السياسية وتفسيرها كان ذلك قياساً منقوضاً من أساسه ، وليس فقط قياساً مع الفارق .

* * *

كذلك قرأت ما يتعلق بي من مقال الأستاذ **يوسف كمال محمد** ، والذي قرأته يؤكد حاجتنا إلى تنمية (عادة) الحوار فينا ، والحرص على استمراره

واثماره ، وألفة الآراء المتعارضة أو المخالفة لما هو سائد ، ومجاهدة النفس بالعقل لتوقي الضيق بالرأي المخالف أو بصاحبه ، والحرص على الا ينقطع الحوار بأي حال ما دام ليس لجاجاً مذموماً .

وحديث المعلق عن نتاج الحضارة الغربية في مجال الدراسات الانسانية واهداره ، والاقبال فقط على التكنولوجيا الغربية ، هذا الحديث يعكس فهماً سائداً عند البعض فيه تعميم كبير . وقد ناقش مثل هذه المفاهيم الأستاذ عبد الحليم محمد أحمد في مقاله بالعدد الافتتاحي وتحتاج هذه المفاهيم إلى تدقيق وتفصيل للخروج من التعميم ، ولبيان مواضع النجـــاح والفشل في هذه الدراسات .

المعلق لا ينصف المنجزات الموفقة المبرزة للفكر الغربي من ناحية المنهج ومن ناحية النتائج في مجالات الدراسات الاجتماعية والنفسية ، والاقتصادية والقانونية إلى جانب مجالات الدراسات الجمالية في الأدب والفن ، وغير ذلك من المجالات مع التسليم بما يكون من نقاط ضعف بحكم طبيعة البشر ، وقد فصل القول فيها الباحثون الغربيون أنفسهم ، وهذه فضيلة أخرى تحسب لهم في مجال التزام المنهجية والأخلاقية .

والمعلق يعد « اليسار » و « الشيوعية » و « النزوع إلى قلب نظام الحكم القائم بالقوة » أشياء مترادفة فيما يبدو من تعليقه ، والواقع السياسي الغربي — حيث نشأ اصطلاح « اليسار » وتبلور ، لا يؤيد بذلك . وفي صدر هذا التعقيب أوضحت مدلول « اليسار » كاتجاه عام يضم كل من يؤمنون بوجوب التغيير الجذري للنظام القائم ، وفيهم من لا يؤمنون إلا بوسائل التحول الديمقراطي وينزعون إلى الاشتراكية لكن لا يتبنون كل الآراء الماركسية ويعدون الماركسية من روافد الفكر الاشتراكي لا مصدره الوحيد ، والتورط في حوادث العنف يأتي من قبل المنتسبين لليمين واليسار وبخاصة عندما يكون المناخ النفسي الاجتماعي السائد أميل إلى العنف ، وعندما تبالغ السلطة في استخدام وسائل

القمع فتستثير رد الفعل وفي أمريكا اللاتينية أجلى مثال .

هذا وانني أصارح المعلق والقراء ان الجماعات الاسلامية نفسها يمكن تصنيفها بسهولة إلى يمين ويسار ، سواء أرغبنا في ذلك أم رغبنا عنه ، ودون اعتساف أو شطط والجماعة الواحدة يمكن تصنيف شخصياتها البارزة او التجمعات الصغيرة داخلها إلى يمين ويسار وفقاً للميول والمواقف والآراء .

وليس في مثل هذا التصنيف الذي يتابع ما جرى عليه الاصطلاح السياسي في هذا العصر مساس مطلقاً بالوصف القرآني الخالد لأمة الاسلام « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً .... » لأن « الوسط » المقصود في الآية ليس بطبيعة الحال (موقعاً هندسياً) ثابتاً يمثل الوسط أو المنتصف بين اي طرفين ، فأحياناً يكون « شر الأمور الوسط » على حد تعبير الاستاذ أحمد أمين رحمه الله في عنوان مقال له بمجلة (الثقافة) ان لم تخني الذاكرة .... ذلك ان من المواقف ما هو بطبيعته ثنائي ليس فيه توسط ، مثل الحق والباطل ، والخير والشر ، والفضيلة والرذيلة ، والمعروف والمنكر . ولا يقف الاسلام إلا في جانب الحق والخير والفضيلة والمعروف .

و « اليسار » في اصطلاح السياسة المعاصرة تعبير عن اتجاه معين إلى الحلول الجذرية (الراديكالية) ، لا يقبل المعالجة السطحية او الوقتية للمشكلات السياسية والاجتماعية وهو تعبير أفرزه واقع المجتمع السياسي الحديث ، وانما يستعمل في عصرنا بدلالته الاصطلاحية المحددة المتعارفة ليس غير ... فلا تعارض بين استعماله في موضعه واستعمال تعبير القرآن « أمة وسطاً » في موضعه أو نعي القرآن على « أصحاب الشمال » في موضعه ولا مشاحة في الاصطلاح ، وقد يبطل الاصطلاح في اي وقت شأن أي اصطلاح اذا ما زالت دواعيه ... وكثيراً ما تجهد ذهنك في النفاذ إلى صميم المعنى المقصود من اصطلاح للفلاسفة او الكلاميين المسلمين ، ثم تحس بعد طول المعاناة انه قد صار في عصرنا غير ذي موضوع .

والقرآن ... من ذا الذي يملك عقله ونفسه وحواسه يا اخي من ان تنبهر بالقرآن : معنى ، وبياناً ، وموسيقى ، وهو الذي لا تنفد عجائبه ولا يخلق من كثرة الرد ؟؟ .

ولكن القرآن العظيم لا يحجب عنا بجال نعمة « العقل » وطاقته المبدعة ، بل انه يزيد جلاء أبصارنا وبصائرنا ، لنسبح الخلاق العظيم بتقدير المنجزات المتلاحقة لهذه النعمة الالهية في كل ميدان ، تكشف آيات الله في الآفاق والنفوس على حد سواء ، وتعلن عن نواميسه الكونية والبشرية بكل الوسائل الممكنة للبحث والاستقصاء ، وفي كل مجال متاح للمعرفة .

وكذلك السنة .... من ذا الذي لا تستنطقه روائع سيرة رسول الاسلام وهدى سنته ، بصلوات الله وسلامه يلهج باهدائها اليه في جوار ربه في عليين ؟

ولكن اتباع السنة لا يعني بالطبع التوقف عن تمحيصها رواية ودراية ، سنداً ومتناً ، بكل المعايير المتعارفة عن أعلام المحدثين وبكل ما يمكن ان يجد من معايير مقبولة مفيدة ، والأحاديث ظنية الورود او ظنية الدلالة لم يقل احد بطرحها جملة ، لكنها أيضاً لا تقبل دون تفهم لكل حديث لفظاً ومعنى ، وفي حدود الحديث موضع البحث وفي علاقاته مع غيره من النصوص القرآنية والنبوية ، وعلى أساس من اللغة وفي ضوء ظروف الواقع التاريخي المصاحب لأي حديث والمفسر لكثير من دلالاته ومقاصده .... ورحم الله الصحابي المؤمن الورع الذي علم الامة بتساؤله الحكيم عن عمل من اعمال الرسول (ص) : أهو منزل أنزله الله ، أم هو الرأي والحرب والمكيدة ؟ وما أحوجنا لان نكرر على أنفسنا السؤال إذا ثبت الحديث سنداً ورواية ... ورحم الله الاصوليين الذين أطالوا البحث في الحجية التشريعية لقول الرسول ، وفعله ، وإقراره ... وفرقوا بين التأسي المندوب والالتزام المفروض بالنسبة لدلالة الفعل .... إلى آخر المباحث المعروفة عند الأصوليين . ولكم قاس الاحناف واستحسنوا ، وفي الوقت نفسه كم احتاطوا في قبول الأحاديث وتشددوا .... وقد أخذ

مالك بالمصلحة مع ضوابط عامة حاول الأصوليون تقنينها من بعد : وجاء ذلك كله نتاج اجتهاد هؤلاء الائمة الرواد ، وما يزال الباب مفتوحاً للاجتهاد الجاد الحق ، في الفروع والأصول ، تستثمر فيه الجهود للاضافة والاثراء والله يبارك الجهد ويهدي إلى الرشد .

وبعـــد

فرفع شعار (اليسار الاسلامي) للحركة الاسلامية المعاصرة : اجتهاد يحتمل الخطأ بطبيعة الحال ..

كما ان الاصرار على ان (تكامل) الاسلام ينأى به عن ان يشترك مع غيره حتى في (الموقف) العام : اجتهاد يحتمل الصواب بالطبع أيضاً ... والذي أرجوه ان تنشط الاجتهادات الايديولوجية والاستراتيجية في الحركة الاسلامية حتى نتبين مواقع أقدامنا في العالم ، بدل ان يستهلكنا الحديث عن (التميز) و (التكامل) او نستهلكه .... والله المسئول ان ينير أبصارنا وبصائرنا ، وان يرينا الحق حقاً ويرزقنا اتباعه ، ويرينا الباطل باطلاً ويرزقنا اجتنابه ، ويجعلنا اهلاً لحمل امانة دينه والدعوة اليه بالحكمة والحسنى .

صـدر حديثاً عن « دار البحوث العلمية » بالكويت :

* **دستور الأخلاق في القرآن** ، الدكتور محمد عبدالله دراز
(عربه عن الفرنسية الدكتور عبد الصبور شاهين وراجعه الدكتور السيد محمد بدوي)

* **مبادىء الثقافة الاسلامية** ، الدكتور محمد فاروق النبهان ، جامعة الكويت.

* **التربية الاسلامية وطرق تدريسها** ، عبد الرشيد عبد العزيز سالم ، معهد التربية للمعلمين ، الكويت .

* **همع الهوامع في شرح جمع الجوامع** ، (الجزء الثاني) ، الامام جلال الدين السيوطي ، تحقيق الأستاذ عبد السلام هارون والدكتور عبد العال سالم مكرم ، جامعة الكويت

* **مقدمة في النقد الأدبي** ، د . محمد حسن عبدالله ، جامعة الكويت

* **فنون بلاغية (البيان والبديع)** ، الدكتور أحمد مطلوب ، جامعة الكويت.

* **المرجع في قواعد اللغة الفارسية** ، الدكتور أحمد كمال الدين حلمي ، جامعة الكويت.

* **السلاجقة** ، الدكتور أحمد كمال الدين حلمي ، جامعة الكويت .

(*) تطلب جميع هـذه الكتب من الناشر بالكويت ص. ب. ٢٨٥٧ والشركة المتحدة للتوزيع ص. ٧٤٦٠ بيروت .

اجتهادٌ ... ولكن
(محاولة لبيان دور الفقه في الحضارة)

عبد الحليم عويس *

أتراني أعبر عن نزعة مذهبية (ظاهرية أو حازمية أو غزالية) وأنا أعمد إلى وضع بعض « الضوابط » — بكلمتي تلك — في طريق معلم كبير من معالم خط « المسلم المعاصر » !! .. « معلم الاجتهاد » ؟ ... لا ضير !!

* * *

العقل المسلم وحده — من بين المدارس العقلية المختلفة — هو العقل الذي يجب ألا يصدّه شعارٌ ما — مهما يكن — عن محاولة سبر أغوار الحقيقة ...

إن الحقيقة غايته ، وأمله ، وضالته التي «أنّى وجدها التقطها » ...

إنه لا يثنيه عنها — إذا كان إسلامياً صادقاً — أن يكون بعضها مع عدوه ... أو أن يعترف بوجودها مع محاوره ، أو أن يدفع في سبيلها مهراً غالياً !!

(*) مركز بحوث المناهج . الكويت ، وصاحب عدة مؤلفات .

وبالتالي : لتكن كلمتي هذه إحياءً لنهج آخر ، أو إشارة إلى ضوابط أراها ضرورية ، المهم .. أن يكون « الرأي الآخر » في الصورة دائماً ؛ على الأقل ؛ لتكون المسيرة أكثر وعياً وحيطة ! !

* * *

لقضية الاجتهاد في الحق جذور تاريخية خطيرة مرتبطة بدور الفقه في الحضارة ... فإن « علم الفقه » — من وجهة نظر تاريخية — هو الطابقان الاجتماعي والاقتصادي في بناء الحضارة الإسلامية ... وبالتالي ، فإن وصول هذا العلم إلى تقديم إطار ملائم متناغم مع الجوانب الحياتية الأخرى — يشكل بعداً خطيراً من أبعاد قضية الحضارة الإسلامية !

والمقياس في عطاء هذا العلم ، ينحصر في الجوانب الملحة التالية :

أ — مدى ارتباط هذا العلم بالأرضية اليقينية الإسلامية ، التي لا جدل في أنها خلاصة الكليات التي يمتاز بها الإسلام .

ب — مدى قيادة هذا العلم — ولا أقول مدى تعبيره — للدورة الحضارية التي تمر بها الأمة .

ج — مدى إسهام هذا العلم في تحقيق الشخصية الحضارية المتميزة للأمة ، وفي تقديمها للإنسانية كحضارة ذات هوية ، وذات فعالية .

* * *

والذين يتتبعون الأسباب الحقيقية لبعض الاتجاهات الفقهية (الفكرية) التي انتظمت أعلاماً أفذاذاً من أقطاب تاريخنا ، على رأسهم ابن حزم الأندلسيّ ، وأبو حامد الغزالي ، والإمام مجد الدين بن تيمية ....

الذين يتتبعون هذه الأسباب ، سوف يكتشفون العوامل الحقيقية (الحضارية) التي جعلت هؤلاء الأفذاذ المجتهدين — يقفون في جانب ، والفقهاء المذهبيين التقليديين يقفون في جانب معاد ومضاد .

ومن هذه الأسباب :

* أن الفقه المذهبي قد تخطى دوره في البناء الاجتماعي والاقتصادي المعاش المنظور ، ليصبح « عقيدة » و « هيكلاً » أيديولوجيا، يطغى على الأصول الاعتقادية والفكرية ...

لقد تحول الرأي إلى عقيدة ، وتقدمت النافلة الفرض ، والفرع الأصل !!

* أن الفقه — ممثلاً في بعض الفقهاء — قد خان دوره ، وأصبح بجحوده أحياناً ، وبعدم ارتباطه بالجذور أحياناً ، لعبة سياسية تقاد ولا تقود وتُحكم ولا تحكم !!

* أن الفقهاء — سامحهم الله — قد فرضوا أنفسهم وجمودهم العقلي بصورة « كنسية » ليست من طبيعة الاسلام ، فانقلبوا من حارس للبناء الاجتماعي والاقتصادي (التحتيّ) إلى تابع ذليل للأوضاع المختلة الواقعة التي يحركها البناء السياسي (الفوقي) ... يعطونها التبرير الجدلي ، ويلوون أعناق النصوص من أجلها ... ومن أجل تسويغها !!

* وقد كان لهم دور — بهذا الاستبداد وهذا الجمود — في اضمحلال عديد من الدول الإسلامية ، كتغذيتهم الخلافات بين ممالك أندلسية طائفية كثيرة ، وكاستبدادهم بدولتي المرابطين (٤٤٨ — ٥٤١ هـ) والموحدين (٥٢٤ — ٦٦٨ هـ) في المغرب العربي ،حتى أسقطوهما .. وكمواقفهم إزاء بعض الأوضاع المختلة في دولتي المماليك والعثمانيين في المشرق العربي!!!

* * *

ومن هنا كانت المسيرة المذهبية لابن حزم الأندلسي ثورة فكرية في حدّ ذاتها ...

فهذا الرجل العظيم لم يخش سطوة الفقهاء المالكية المتعبّدين بمدونة أسد بن الفرات ، أو بمدونة سحنون — في عصره !! ، وإنّما تدرّج — وفق اجتهاده — من المذهب المالكي ، إلى المذهب الشافعي .... فلما أشتدّ عوده العقلي مال إلى

الظاهرية (نسبة إلى داود بن علي الأصفهاني الظاهري المتوفى سنة ٢٧٠ هـ) ... فلما طال باعه ، اجتهد لنفسه ، وكوّن نظرات متكاملة خاصة ، في إطار منهج الظاهرية ، أطلق عليها بعضهم لقب « الحازمية » !!

ومن هنا أحسّ الغزالي – أمام الجمود المذهبي التفريعي – بضرورة إعطاء العقل المسلم وثبة تجميعية ، تردّ نثاره إلى الجذور ، فكان « إحياء علوم الدين » – الذي أحرق بتأثير ضغوط الفقهاء في مسجد قرطبة الجامع إبان حكم علي بن يوسف الموحدي – هو هذه الوثبة التجميعية !!

ومن هنا – أيضاً – كان رفض الإمام ابن تيمية لمناهج الفقهاء في عصره ، وميله إلى الكتابة عن « التوحيد » و « أصول الإيمان » و « الأصول الثلاثة » و « السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية » وغيرها من المؤلفات المنتمية للجذور ، وحتّى فتاواه – رضي الله عنه – كانت عملية اجتهادية ترد الفروع – بقوة – لهذه الأصول الكبرى !!

* * *

إنني لن أدخل هنا في دوامة تاريخية مسهبة ، كي أصل إلى تفسير شاف للعوامل التي أدت إلى بروز هذه الاتجاهات التي تزعمها هؤلاء الأعلام الثلاثة ، لكنّ الأمر الذي يجب التركيز عليه هنا ، هو أن « الفقه » باعتبار دوره الاجتماعي والاقتصادي ، هو ركن من أركان الحضارة ، يخضع لقوانينها ، ويأخذ مكانه من بنائها العام ... وحين تنفصل لبناته (بحكم الجمود أو التسيب) عن الخط العام الذي يجب أن تسير فيه الحضارة ، يلزم رده – بقوة – إلى مكانه في عملية « إحياء » – كما فعل الإمام الغزالي ، أو عملية رد « للأصول » كما فعل الإمام ابن تيمية ، أو عملية « إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل [1] » كما فعل ابن حزم .

---

(١) اسم كتاب لابن حزم تحقيق الأستاذ سعيد الأفغاني .

أقول : إنني لن أدخل في دوامة تاريخية لبيان هذه الأسباب ، لكنني سأكتفي هنا بإبراز بعض الدلالات التي تومىء إلى البعد الحضاري – في الإطار التاريخي – للتيارات الفقهية – ذات الطابع الفكري التجديدي ، تلك التي وعاها هؤلاء وتبنوّها ، في وجه موجات السقوط التي كانت تجتاح العالم الإسلامي في عهودهم ...

* * *

لقد ولد الإمام أبو محمد علي بن حزم بقرطبة سنة ٣٨٤ هـ ، ومات سنة ٤٥٦ هـ ...

وتعتبر هذه الفترة – كما هو معلوم – من أنكد فترات تاريخ المسلمين في الأندلس ؛ فخلا لها ... استبدّ بأمور الدولة الأموية في الأندلس المنصور بن أبي عامر الملقب بالحاجب ، وما زال أبناؤه ، ومن عاصرهم من أمويي الأندلس يتصارعون حتى سقطت الدولة الأموية في الأندلس سنة ٤٢٢ هـ ، بعد حياة دامت قرابة ثلاثة قرون !!

وبعد هذا السقوط الكبير ، ولمدة استغرقت بقية عمر ابن حزم ، وسنوات بعده ، عاشت الأندلس عصرها الهمجي المعروف بعصر ملوك الطوائف !!

ولقد ذاق ابن حزم مرارة هذه الفوضى ؛ إذْ كان أبوه وزيراً ، ووصل هو إلى الوزارة مرتين ، وتعرض بالتالي لنكبات كثيرة ، وصلت به إلى اليأس من الأحياء جميعاً ، وبخاصة من هؤلاء الفقهاء الذين كان أكبر همهم السباحة مع التيارات المتصارعة ، في اتجاه منافعهم !!

ولما فشل ابن حزم في مجال الإصلاح السياسي (من فوق) جنح إلى مجال الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي (من تحت) ، فكان الفقه هو المجال الطبيعي لتحقيق هذا الاصلاح (بالإضافة إلى علاقة الفقه بالفكر السياسي الإسلامي) .

ولمّا كان الفقه – بالصورة التي سار عليها الفقهاء في مدن الأندلس –

قد فقد إشعاعاته ، بل أصبح عاملاً من عوامل التدهور ... لذا ، كان أكبر همّ ابن حزم أن يعيد الفقه إلى شبابه ، وإلى جذوره (حتّى ولو تمّ ذلك بالحدة والعنف) ، وأيضاً ... ليخلص الفقه من جمودية وأهواء فقهاء الفتنة المنتشرين !

* * *

والإمام أبو حامد الغزالي ، ولد سنة ٤٥٠ ﻫ في طوس من أعمال خراسان بفارس ، وتنقل بعد ذلك في العالم الإسلامي حتّى مات سنة ٥٠٥ ﻫ !!

وهذه الفترة التي عاشها الغزالي ، لا تبعد خصائصها كثيراً — في الجناح المشرقي — عن سابقتها التي عاشها ابن حزم في الجناح المغربي من العالم الإسلامي.

ففي هذه الفترة ، كان الصراع الداخلي قد احتدم بين أبناء البيت السلجوقي الحاكم (المسيطر على الخلافة العباسية) مما أدّى إلى انتشار الفساد والاضطراب (وللغزالي رسائل مشهورة تصور هذا الحال) ... ونتيجة هذه الخلافات السلجوقية الداخلية برزت « الاسماعيلية » كحركة ناشطة ، تبثّ الرعب في قلوب الناس ، وامتدّ نشاطها إلى العالم الإسلامي كله ... وفي هذه الفترة أيضاً ، وبسبب من هذا النزاع ، اكتسح الروم البلاد .. وبدأت الحملات الصليبية تهب عاتية على العالم الإسلامي حتّى نجحت خلال الربع الأخير من حياة الغزالي أن تكوّن أربع إمارات صليبية كبيرة (الرها وأنطاكية وطرابلس وبيت المقدس) !!!

لكن .. أين كان ساسة العالم الإسلامي أمام هذه النوازل ؟ .. ومن باب أولى : أين كان الفقهاء إبّان هذه الظروف ؟!!

لقد كانوا مشغولين بالتقرب من أمراء المسلمين ، وبالحظوة عندهم : « فنفقت في ذلك الزمان كتب المذاهب ، وعمل بمقتضاها ، ونبذ ما سواها ، وكثر ذلك ، حتّى نسي الناس النظر في كتاب الله وحديث الرسول (ص)، فلم

يكن أحد من مشاهير أهل ذلك الزمان يعتني بهما كل الاعتناء [1] » ....

« ولم يزل الفقهاء على ذلك ، وأمور المسلمين راجعة إليهم ، وأحكامهم صغيرها وكبيرها موقوفة عليهم (...) فكثرت لذلك أموالهم ، واتسعت مكاسبهم . وفي ذلك يقول أبو جعفر أحمد بن محمد المعروف بابن البنيّ من أهل مدينة جيّان بالأندلس :

أهل الرياء لبستمو ناموسكم
كالذئب أولج في الظلام العاتم

فملكتمو الدنيا بمذهب مالك
وقسمتمو الأموال بابن القاسم

وركبتمو شهب الدواب بأشهب
وبأصبغ صُبِغت لكم في العالم [2]

* * *

وشيخ الإسلام أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية ، ولد بحران سنة ٦٦١ هـ ، ومات بقلعة دمشق سنة ٧٢٨ هـ !!

ومولده — رضي الله عنه — كان بعد خمس سنوات فقط من كسح التتار للخلافة العباسية في بغداد سنة ٦٥٦ هـ ، بعد أن ظلت هذه الخلافة — طويلاً — تترنّح آيلة للسقوط !! ، ولم يكن نقل الخلافة الاسمى إلى مصر إلا إستغلالاً سياسياً ذكياً من المماليك الذين انتصروا في عين جالوت سنة ٦٥٨ هـ .

وعلى امتداد حياة الأمام ابن تيمية ، كان شبح التتار يقلق مضاجع الناس ، وكانت الصور الباهتة للحكم الفاشل تساعد على قتامة الصورة ، وانهيار الوضع الاجتماعي والاقتصادي !!

---

(١) المراكشي : المعجب في تلخيص أخبار المغرب ص ٢٣٧ ، بتحقيق المرحوم سعيد العريان .
(٢) المرجع السابق ص ٢٣٥ ، وانظر ظهر الإسلام ٣٨/٣ للمرحوم أحمد أمين .

ونحن نستطيع ـ باطمئنان مسبق ـ أن نرجع إلى مصدر حولي أو موضوعي من المصادر التي أرّخت لهذه الحقبة ـ لنرى كيف كانت الانفصامية واضحة بين القاعدة والقمة ، ولنرى عدم إحساس أكثر الفقهاء بالمسئولية التاريخية الملحة ، وانشغالهم بجزئيات مذهبية لا تمت إلى التحدي الحضاري بصلة ...

وفقط .. وكنموذج عابر ، نقف هنيهة عند نماذج عابرة من تأريخ الحافظ ابن كثير (صاحب البداية والنهاية) لهذه الفترة .

* أحداث (سنة ٧٠٠ من الهجرة النبوية) .

ونبدأ العام من أوله :

« ولما كان ثالث المحرم جلس المستخرج لاستخلاص أجرة أربعة أشهر عن جميع أملاك الناس وأوقافهم بدمشق ، فهرب أكثر الناس من البلد ، وجرت خبطة قوية ، وشق ذلك على الناس جداً » .

ثم ماذا :

« وفي مستهل صفر وردت الأخبار - بقصد التتار بلاد الشام ، وأنهم عازمون على دخول مصر ، فانزعج الناس لذلك وازدادوا ضعفاً على ضعفهم ، وطاشت عقولهم وألبابهم ، وشرع الناس في الهرب إلى بلاد مصر والكرك والشويك والحصون المنيعة ، فبلغت الحمارة إلى مصر خمسمائة وبيع الجمل بألف .... وجلس الشيخ تقي الدين بن تيمية في ثاني صفر بمجلسه في الجامع ، وحرض الناس على القتال، وساق لهم الآيات والأحاديث الواردة في ذلك، ونهى عن الإسراع في الفرار ... ونودي في البلاد لا يسافر أحد إلا بمرسوم وورقة ، فتوقف الناس عن السير وسكن جأشهم » .

ونعبر الزمان شهرين :

« وفي أول ربيع الآخر قوي الإرجاف بأمر التتار ، وجاء الخبر بأنهم وصلوا إلى البيرة » .

« ثم جاءت الأخبار بأن سلطان مصر رجع عائداً إلى مصر بعد أن خرج منها قاصداً الشام ، فكثر الخوف ، واشتدّ الحال ... »

« وخرج كثير من الناس خفافاً وثقالاً يتحملون بأهليهم وأولادهم ، والمدينة خير لهم لو كانوا يعلمون ، وجعلوا يحملون الصغار في الوحل الشديد والمشقة على الدواب والرقاب » .

ثم نمضي شهرين مع ابن كثير :

« واستهل جمادى الأولى والناس على خطة صعبة من الخوف ، وتأخر السلطان واقترب العدو ، وخرج الشيخ تقي الدين بن تيمية رحمه الله في مستهل هذا الشهر إلى نائب الشام ، فثبتهم وقوى جأشهم وطيب قلوبهم ، ووعدهم النصر والظفر على الأعداء ..... وكان السلطان قد وصل إلى الساحل فلم يدركه إلا وقد دخل القاهرة ، وتفارط الحال » .

وتمضي الأحوال الاجتماعية والسياسية على هذا النحو .. بل على شرٍّ من ذلـــك !!

لكن .. يبقى السؤال الملحّ : أين كان فقهاء الأمة من هذه الأوضاع (عدا الشيخ ابن تيمية) ؟

• يجيب ابن كثير أيضاً (حوادث سنة ٧٠١ هـ) :

« وفي هذا الشهر – من السنة المذكورة – ثار جماعة من الحسدة على الشيخ تقي الدين بن تيمية ، وشكوا منه أنه يقيم الحدود ، ويعزر ، ويحلق رءوس الصبيان » .

وأيضاً : « وبهذا وأمثاله – من اصلاحـــات ابن تيمية – حسدوه ، وأبرزوا له العداوة ، وكذلك بكلامه في ابن عربي وأتباعه ، فحسد على ذلك وعودي ... وأكثر ما نالوا منه الحبس » .

و يستمر ابن كثير (حوادث سنة ٧٠٥ هـ) :

« وكان للشيخ تقي الدين من الفقهاء جماعة يحسدونه لتقدمه عند الدولة ، وانفراده بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وطاعة الناس له ومحبتهم له ، وكثرة أتباعه وقيامه في الحق وعلمه وعمله » !!!

* * *

وما أريد أن أقوله من وراء هذه المسيرة بإيجاز ، يتلخص في :

* أن الفقه – حين يعرف دوره – يتحول إلى ثورة (تَحتية) تَهزُّ البناء الاجتماعي والإقتصادي كله ، وتحميه عند الحاجة !!

* وهو – حين يؤدي دوره – يصنع – بلغة علمية قانونية – التحولات التطورية في حياة الأمة ، ويغنيها عن تحولات تُفرض عليها بطريقة انفعالية عفوية لا علمية !!

* والفقه ليس مجموعة تصورات جزئية مفقودة الروابط ، وإنما هو لبنات تقوم على أرضية صلبة ، وتنتمي إلى هيكل هندسيّ فنيّ مدروس !!

* والاجتهاد الفقهي ليس سباحة عقلية في بحار جدلية لا حدود لها ، وإنما هو سباحة في بحر معلوم الحدود ... واضح المسيرة ... واضح القاع ... واضح الأهداف !!

* وعلى الرغم من الالتزام الشديد لهؤلاء الأقطاب الذين تكلمنا عنهم بالنصوص ، التزاماً بلغ عند ابن حزم حدّ الرفض للقياس والرأي والاستحسان والتعليل ...

... على الرغم من هذا ، فإن أكثر الاجتهادات الفقهية التي تعتبر ثورة ذات بعد تقدمي عصري ... إنما صدرت عن هؤلاء الأقطاب الكبار ، مما يؤكد أن الاجتهاد – بالعودة إلى المصادر ، وبرؤية حضارية واعية – إنما يمثل

عطاءً ثراً مجدياً ، وانفتاحاً على كنوز تشريعية أكبر من أي تصور !!

* وابن حزم — وهو أسبق الثلاثة زماناً — هو صاحب الرأي القائل بفرضية كفاية أغنياء كل بلد لفقرائها مأكلاً وملبساً ومشرباً ومسكناً بقوة السلطان .

وهو الذاهب — في قضية زراعة الأرض — مذهباً يجعل الزارع للأرض — لا المالك — صاحب اليد العليا ...

وهو صاحب نظرية التعليم الإجباري (المرحلة الإبتدائية) بقوة القانون ، وصاحب الرأي القائل بجواز تولي المرأة القضاء[1] !!!

* ولا يقل الإمامان الجليلان .. الغزالي وابن تيمية — عن ابن حزم ، عطاءً ، واجتهاداً رائداً ، مع انطلاقهم جميعاً من النصوص !!

* * *

إنني أرجو — وأدعو الله — أن تكون «المسلم المعاصر» مدرسة فسيحة للاجتهاد ، لكني أرجو — أيضاً — أن تكون مدرسة واعية بالدور الحضاري للفقه — والفقهاء — .. تخطط له .. وتضع البرامج والأهداف القريبة والبعيدة ، في ظل ارتباط ذكي بالأصول .. وبالواقع .. وبالتحديات الحضارية التي تواجهها الأمة الإسلامية ... وما ذلك على الله ببعيد !!

---

(١) ينظر المحلى والإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ، ويراجع : آراء من تراث الفكر الإسلامي للأستاذ فتحي عثمان نشر دار القلم .

القوى الخفيّة

التي تحكم العالم

ترجمة كتاب "مجموعات الضغوط الدوليّة"

نحو وعي سياسي

تأليف : جان مينو استاذ العلوم السياسية بجامعتي لوزان ومونتريال سابقا .

ترجمة : محمد كامل حسن ومحمد فوزي محمود

مراجعة : محمد فوزي محمود

مراجعة وتقديم : الدكتور جمال الدين عطية

* * *

مكتبة القانون الإسلامي

هل للقانون الرومي تأثير على الفقه الإسلامي ؟

هل للقانون الرومي تأثير على الفقه الإسلامي ؟

مجموعة دراسات لخمسة من العلماء المختصين :

— كارلو ألفونسونالينو ، روما ١٩٣٣

— محمد حميدالله ، حيدر آباذ الدكن ١٩٤١

— ج . ه . بوسكه ، الجزائر ١٩٤٧

— محمد معروف الدواليبي ، دمشق ١٩٤٨

— س . ف . فتزجيرالد ، لوندرا ١٩٥١

* * *

من منشورات دار البحوث العلمية

تطلب من الشركة المتحدة للتوزيع ص ب ١١٧٤٦٠ . بيروت .

قراءات

نقاط التجاذب والخلاف في الفقه الإسلامي

للمستشرق كولسون

ترجمة وتلخيص : د . جمال الدين عطية

أصل هذا البحث كتاب باللغة الانجليزية عنوانه :

Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence

وهو عبارة عن ست محاضرات ألقاها المؤلف في اكتوبر سنة ١٩٦٥ بجامعة شيكاجو بالولايات المتحدة (مركز دراسات الشرق الأوسط) ثم جمعت في كتاب نشرته سنة ١٩٦٩ دار النشر : The University of Chicago Press

والمؤلف Noel J. Coulson استاذ الشريعة الإسلامية بمعهد الدراسات الافريقية والآسيوية بجامعة لندن ، وله عدة كتب ومقالات عن الشريعة الإسلامية منها كتاب عن تاريخ الفقه الإسلامي وآخر عن الميراث في الشريعة الإسلامية .

ونورد هنا تلخيصاً وافياً للمحاضرات الست التي تضمنها الكتاب موضوع هذا العرض .

— ١ —

الوحـــي والعقـــل

توصف الشريعة الاسلامية بأنها شريعة الوحي وشريعة الفقهاء ، وهذا التناقض الظاهري في الوصف يكشف عن وجود توترأساسي في النظام الذي يتجاذبه الوحي الإلهي من ناحية والمنطق البشري للفقهاء من ناحية أخرى .

ومن الواضح ان المصدر الأساسي للفقة هو الوحي الألهي من كتاب وسنة .

وقد تميزت المائة وخمسون سنة الأولى من التاريخ الأسلامي بحرية المنطق القانوني في حل المسائل التي لم ينظمها الوحي الإلهي الذي كان يعتبر تعديلا في حالات محددة للعرف القائم ، بمعنى أن ما لم يعدله الوحي من هذا العرف بقى قانوناً عرفياً له قوته . فاذا ما جدت مسائل لا يحكمها العرف او الوحي الإلهي كان حلها على أساس ما يستنسبه القاضي او الفقيه في رأيه الشخصي المبني على الاعتبارات التي يراها مناسبة في كل حالة ، وهذه هي مرحلة « أهل الرأي» التي كان للقانون الإسلامي فيها أساس واضح الإزدواج مكون من منطقي الأمر الإلهي والرأي البشري .

ولكن هذا الموقف لم يلبث ان جوبه بالاهتمام المتزايد بالبحث الديني الذي أدى الى قيام مجموعة من الفقهاء انطلقت من مبدأ ان جميع مظاهر السلوك البشري يجب بالضرورة ان تنظمها الإرادة الإلهية ، والا كان اعمال الرأي البشري في مسائل القانون بمثابة اشراكه مع الله في سلطة التشريع ومن هنا ظهر « أهل الحديث » في مقابل « أهل الرأي » الذين كانوا يرون أن حرية اعمال العقل البشري في وضع القانون لها أساسها الشرعي فضلا عن أنها ضرورة . ومن هذه المواجهة بين الفريقين قام أول نزاع أساسي من حيث

المبدأ بين الفقهاء ووضع في الميزان التوتر بين العنصر الإلهي والعنصر البشري في القانون .

جاء الأمام الشافعي ليضع صيغة التوفيق في هذا النزاع بما جعله يستحق لقب ابو الفقه الإسلامي وكان منطلقه من أولوية الحديث حيثما وجد ، وفي حالة عدم وجوده فالضرورة تقضي باعمال العقل البشري ولكن ليس على أساس « الرأي» اي لا يمكن للرأي ان يكون مصدراً للقانون منفصلا عن الإرادة الإلهية ، بل على أساس أن الله أمر بذلك ، أي أن تكون وظيفة العقل هي تنظيم الحالات الجديدة على أساس المبادىء التي نظم الوحي الإلهي حالات مشابهة على أساسها ، وذلك بطريق القياس .

وفي مرحلة لاحقة اعترفت النظرية القانونية بوجود حالات يكون الحل المبني على القياس فيها غير عادل وأعطي العقل فيها مزيداً من الحرية تقرب من « الرأي» عند الاقدمين ، وأطلق عليها اصطلاحي « الاستحسان » (العدالة) « والاستصلاح » (المصلحة العامة) ولم يعد ينظر الى هذين الأصلين كمظهر لحرية العقل البشري بل كمقصدين من مقاصد الوحي الإلهي يقع على عاتق الفقه عبء تطبيقهما في حالة غياب النص .

وهكذا اكتملت للنظرية القانونية التقليدية فكرة القانون كنظام للأوامر الإلهية شامل لكل الحالات ومأمور به مسبقاً . وكمثال تطبيقي لتوضيح عمل هذه العوامل المختلفة عرض المؤلف لمسألة من المواريث هي المسألة الحميرية التي قضى بها عمر بن الخطاب وما رتبه عليها الامام مالك في مسألته .

وبعد ان ناقش المسألة بتفاصيلها وحجة كل رأي فيها ، خلص الى تقرير أن خيوط الوحي الإلهي والعقل البشري متشابكة ومتداخلة بصورة لا تقبل الانفصال .

وأن الشريعة الإسلامية على ضوء ذلك تعتبر في نفس الوقت شريعة الهية

وقانوناً من صنع الفقهاء ، وان هاتين الصفتين لا تعارض بينهما بل تكمل احداهما الأخرى .

— ٢ —

الوحــدة والتعــدد

ان حديث الرسول « إختلاف امتي رحمة » يفسر ويبرر ظاهرة الإختلاف الواسع في نظريات الفقه الإسلامي ، وبمعنى آخر فإن التوتر بين الوحدة والتعدد في النظرية القانونية الإسلامية هو نتيجة طبيعية — ولا يمكن تفاديها — للتوتر الذي تحدث عنه قبلا بين عنصري القانون الإسلامي :

الوحي الإلهي الذي يمثل العامل الثابت المستمر ، والعقل البشري الذي يمثل العامل المختلف المتغير في الفقه الإسلامي . كما ان هناك سبباً آخر هو التفرقة بين ما هو مثالي وبين واقع الأمور ، كما هو مشاهد مثلا من تعدد الدول الإسلامية رغم ان النظرية السياسية الإسلامية ترتكز على مثالية وحدة الأمة الإسلامية تحت ظل خليفة واحد . وقد عبروا عن عمق ظاهرة تعدد الآراء وإختلافها في الفقه الإسلامي بقولهم : « من لا يعرف الإختلاف لا يشم رائحة الفقه » .

وإذا نظرنا إلى دائرة السنة وجدنا الخلاف يتبلور في أربع مدارس فقهية ، أقدمها مدرستان : الحنفية والمالكية اللتان نشأت كل منهما كتعبير عن العرف القانوني لبيئة جغرافية حيث نشأ المذهب الحنفي في الكوفة (توفي أبو حنيفة سنة ٧٦٧ م) والمالكي في المدينة (توفي مالك سنة ٧٩٦ م) ، وعكست كل من المدرستين الاعراف الاجتماعية للبيئة المحلية واتخذت كل منهما موقفاً من حالة الإجتهاد بالرأي التي كانت قائمة في ذلك الحين . بينما قامت المدرستان الأخيرتان : الشافعية والحنبلية نتيجة الخلاف الفقهي الناشىء خلال القرن التاسع الميلادي حول مصادر الشريعة ، فكون تلامذة الشافعي

(المتوفي سنة ٨٢٠ م) — الذي بلور فكرة الإجتهاد بالقياس — مذهبه ، وبعد حوالي ثلاثين سنة ، كونت مجموعة أخرى من الفقهاء بقيادة احمد ابن حنبل (المتوفي سنة ٨٥٥ م) المذهب الحنبلي الذي نافح عن السنة واعتبرها ضحية لطرق الإجتهاد التي اعتمدتها المذاهب الأخرى .

على أنه في أواخر القرن التاسع الميلادي كانت المدارس الأربعة قد أرست نظرية مشتركة في مصادر القانون ، وكنتيجة لاعتراف كل منها بالهدف المشترك أفسحت المنافسة القديمة المجال لنوع من التعايش السلمي ، وأصبحت نظرتها المتبادلة ان كلا منها تعبير مشروع عن محاولة التعرف على الشريعة الإلهية ، وتتمتع جميعاً بنفس المكانة والسلطة .

وقد أمكن تحقيق هذا الإنسجام أساساً بفضل مبدأ الاجماع الذي يعتبر معياراً شرعياً في الإسلام سواء في إعطاء معنى محدد لنص قرآني أو في إعطاء حل لمسألة غير منصوص عليها ، ففي كلتا الحالتين يصبح الرأي المجمع عليه معصوماً وينتقل من رتبة الظن إلى رتبة العلم .

وهكذا أصبح الإجماع المظلة التي تضم مختلف المدارس الفقهية ، وأصبح الفقهاء — حين لا يمكنهم الإتفاق — متفقين على ان يختلفوا ، ولا يمكن لرأي ان يدعي أنه هو الحق دون الآخرين ، والعبارة التي يختتمون بها نقاشهم لمسألة خلافية هي « والله أعلم » .

وهكذا تقررت وحدة القانون الإسلامي باعتبار المذاهب الأربعة تعبيراً متعدداً عن الحقيقة الواحدة . ومن الناحية العملية تحددت المناطق الجغرافية لنفوذ كل من هذه المذاهب فساد المذهب الحنفي بالشرق الأوسط الذي تمثله الآن تركيا وسوريا ولبنان والعراق والاردن ومصر والسودان ، وكذلك في شبه القارة الهندية .

أما المذهب المالكي فقد انتشر في شمال وغرب ووسط افريقيا ، وساد المذهب الشافعي في شرق افريقيا وجنوب الجزيرة العربية وجنوب شرق آسيا .

وأصبح المذهب الحنبلي قانون العربية السعودية .

واتجهت المذاهب إلى تأكيد وحدتها والتهوين من شأن خلافاتها . على أن الخلافات بينها في الحقيقة تذهب في بعض الأمور الجوهرية أبعد من ذلك ، فلكل مدرسة خصائصها المتميزة من ناحية القيم الإجتماعية والمبادىء القانونية . ويمكن توضيح ذلك إذا بحثنا موقفها من بعض مسائل الأحوال الشخصية . وعرض المؤلف كمثال لذلك الخلاف بين الحنفية وباقي المذاهب في مسألة الولاية على البنت وأثرها على ولاية التزويج حيث يعتبر الحنفية سن بلوغ الرشد للفتاة الخامسة عشرة — (صحة رأي أبى حنيفة السابعة عشرة) — ان لم تكن قد بلغت بلوغاً طبيعياً بعد التاسعة — وتملك حينئذ التصرف في مالها ، وفي نفسها بالتزويج دون تدخل وليها . بينما المذاهب الأخرى لا تملك البكر فيها تزويج نفسها ولوليها ان يجبرها على الزواج دون اعتداد برأيها (في المسألة تفصيل بين المذاهب بل وداخل المذهب الواحد. ورأي المالكية حتى تعنس ببلوغ الثلاثين أو الثالثة والثلاثين).

ويرجع المؤلف هذا الخلاف إلى ظروف نشأة كل من المذهبين إذ نشأ المذهب المالكي في المدينة حيث السلطة الأبوية القبلية قائمة بينما نشأ المذهب الحنفي في الكوفة حيث كان للتأثير الفارسي و لحياة الحضر أثر في اكتساب المرأة وضعاً أرفع نسبياً وبالتالي الاعتراف بحقها في عقد زواجها بنفسها .

ثم انتقل المؤلف من هذا المثال الذي يرجع الخلاف فيه إلى ظروف إجتماعية مختلفة إلى مثال آخر انقسمت فيه المذاهب على مبدأ قانوني بحت ، وهو موضوع العلاقة الزوجية فبحث مسألة الشروط التي يتضمنها عقد الزواج إذا كانت تعدل أو تتنافى مع مقتضى العقد كشرط امتناع الزوج عن الزواج بأخرى ، وبحث مبدأ «الإباحة الأصلية» وأوضح كيف ان المذاهب اعتبرت أنه لا مجال لتطبيقه في هذه المسألة وبالتالي يصبح الشرط باطلا ، فيما عدا المذهب الحنبلي الذي رأى ان المبدأ ينطبق بمعنى ان الشرط جائز وفي حالة مخالفة

الزوج له يحق للزوجة الأولى طلب الطلاق من القاضي .

ثم انتقل إلى الخلاف بين السنة والشيعة الذين يتمركزون في ايران فضلا عن وجودهم في الهند وشرق افريقيا والعراق . وعرض للخلاف في مسألة زواج المتعة حيث يجيزها الشيعة بينما لا يقتصر موقف السنة على اعتبارها باطلة من الناحية المدنية بل تجريمها جزائياً وعقاب فاعلها على أساس الزنا . كما عرض للخلاف في الميراث حيث يعتبر الشيعة ان الفرائض التي جاء بها القرآن ألغت تماماً النظم العرفية التي كانت قائمة عند العرب ، بينما يرى السنة ان ما لم يلغه القرآن من هذه النظم يظل سارياً وهكذا يورث السنة البنت النصف وابن العم النصف بينما يورث الشيعة البنت كل الميراث ولا شيء لابن العم . وبعبارة أخرى ليس للعصبة أي وضع ممتاز في نظام الميراث عند الشيعة .

وهكذا يتبين ان النظام القانوني الإسلامي في عصوره القديمة والوسطى كان متبايناً بصورة شديدة ، أما منذ العصور الوسطى فقد بدأت تخف حدة الخلاف حتى أصبحت الآن في واقع دول الشرق الاوسط شبه مختفية تماماً. وعرض لاتجاه ابن قدامة (الحنبلي أصلا) في مناقشة مسائل الخلاف في كتابه المغني وعدم تمسكه برأي الحنابلة إذا وجد حجة غيرهم أقوى ، وما نتج عن ذلك من إعطاء الفقه الإسلامي صفة النظام القانوني المقارن .

ثم انتقل إلى بيان أن الفقهاء اقروا حق كل مسلم في ان يتبع المذهب الذي يختار ، وان المحكمة ملزمة بتطبيق هذا المذهب عليه . بل انه من المقرر ان للفرد ان يعدل عن مذهبه في مسألة بعينها ونقل نصاً لابن تيمية في ذلك (مجموع الفتاوي ٢ / ٣٨٧) .

ثم تحدث عن حركة تقنين أحكام الأحوال الشخصية في مختلف البلاد الإسلامية وأنها مظهر واضح لاتجاه التوفيق بين الآراء من مختلف المذاهب على اساس حق السلطة السياسية في اختيار رأي واحد من بين

الآراء المعتمدة والزام المحاكم بتطبيقها دون غيرها ، وان هذا الإختيار على أساس الأنسب إجتماعياً وفقاً لمتطلبات وظروف الجماعة .

وأوضح المؤلف ان أحد الإتجاهات البارزة في مجتمع الشرق الاوسط الآن هو حركة تحرر المرأة وتحسين وضعها القانوني ، وأنه — على هذا الأساس — أخذ التقنين التونسي للأحوال الشخصية سنة ١٩٥٧ (وتونس بلد مالكي) برأي الحنفية في أهلية البنت لعقد زواجها بنفسها (خلافاً للمذهب المالكي) بينما أخذ التقنين السوري للاحوال الشخصية سنة ١٩٥٣ (وسوريا بلد حنفي) برأي المالكية المخالف للمذهب الحنفي في حق الزوجة في طلب الطلاق للضرر بسبب قسوة الزوج أوهجره لها أو عدم أنفاقه عليها . ثم ان الزوجات (المالكية في تونس والحنفية في سوريا) استفدن من رأي المذهب الحنبلي في شروط عقد الزواج التي أشرنا إليها فيما سبق وأصبح لهن حق طلب الطلاق إذا خالف الزوج هذه الشروط .

أما في العراق فقد أخذ قانون سنة ١٩٦٣ برأي الشيعة في الميراث وأصبح نظام الميراث الشيعي مطبقاً على جميع المواطنين العراقيين (حيث النصف تقريباً من السنة والنصف من الشيعة) .

وهكذا اتجهت البلدان الإسلامية نحو وحدة القانون باعتبار ان حركة التقنين تجعل القانون الوطني نافذاً على الجميع بعد ان كان يطبق على كل فرد مذهبه الخاص .

وقد أدت طريقة الفقه المقارن التطبيقي هذه إلى توفيق عدد من الآراء والنظريات التي كانت مختلفة بين بلد وآخر ، ونتج عن مبدأ الاختيار والاصطفاء مواءمة القانون لظروف المجتمع المسلم في كل بلد ، وهي طريقة صحية ذات هدف اجتماعي ، وقد أعطت بلا شك مفهوماً عملياً أعمق للحديث النبوي : « اختلاف أمتي رحمة . » (١)

---

(١) جاء في التيسير بشرح الجامع الصغير (للسيوطي) للمناوي طبعة المكتب الإسلامي ج ١ ص=

— ٣ —

الالتـــزام والتحـــرر

يناقش المؤلف هنا مدى الحرية التي يتمتع بها القاضي المسلم في تحديده للقانون ، سواء في ظل العصور الأولى أو في الدول الإسلامية المعاصرة .

ويتساءل هل كان يتمتع القاضي المسلم بحرية تفسير النص القرآني أو الحديثي أو حرية الإجتهاد لحالة جديدة أم أنه كان ملزماً باتباع مرجع معترف به ؟ لا شك ان الفقهاء الأوائل كان لديهم الحرية الكاملة ، ولا شك كذلك أنه مع الزمن أصبح للاجتهاد قواعده ونظرياته والأهم من ذلك أنه أصبحت لهمدارسه ومذاهبه التي يحظى فيها إمام المذهب باحترام كبير يصل إلى حد تقديس الأشخاص وان كان ذلك رغم معارضة هؤلاء الأئمة أنفسهم ، والعجيب أنه رغم ما أكده الإمام الشافعي من رفض الاتباع الأعمى لتعاليمه ، فقد تكون مذهبه عقب وفاته نتيجة الاخلاص لشخصه والتبعية له . وهكذا أصبحت كتب هؤلاء الأئمة « أمهات الكتب » واتجهت الجهود من بعدهم إلى شرحها وتفسيرها ، ووجد الشعور بأن الاجتهاد قد أدى غرضه وأنتج ثمرته ، وان المزيد من الاجتهاد سيكون عديم الغرض أو الفائدة وهكذا أغلق باب الإجتهاد في أوائل القرن العاشر (الميلادي) وأنكر على الفقهاء التابعين حقهم في الإجتهاد وأخضعوا لمبدأ « التقليد »

=٤٩ : (اختلاف أمتي) أي مجتهدي امتي في الفروع التي يسوغ الاجتهاد فيها (رحمة) أي توسعة بجعل المذاهب كشرائع متعددة بعث النبي بكلها توسيعاً في شريعته السمحة السهلة (نصر المقدسي في) كتاب (الحجة والبيهقي في الرسالة الاشعرية) معلقاً (بغير سند) لكنه لم يجزم به بل قال روى (واورده الحليمي) الحسين بن الحسن الامام أبو عبد الله (والقاضي حسين) أحد رفعاء الشافعية وعظمائهم (وامام الحرمين) الفحل ابن الفحل أبوالمعالي الجويني (وغيرهم) كالديلمي والسبكي (ولعله خرج في بعض كتب الحفاظ التي لم تصل الينا) والأمر كذلك فقد أسنده البيهقي في المدخل وكذا الديلمي في الفردوس من حديث ابن عباس لكن بلفظ اختلاف أصحابي رحمة .

لأسلافهم ، ولم يعد للفقيه أو للقاضي حرية النظر في نص القرآن أو السنة أو البحث بطريق القياس أو الاستحسان كما كان عمر بن الخطاب ومالك بن أنس يفعلان . . .

وقد طرحت عدة تفسيرات كسبب لإقفال باب الاجتهاد منها السبب السياسي الناتج عن غزو المغول لبلاد الأسلام أو عن الفساد المنتشر في ذلك الزمـــان . . . وفي رأي المؤلف ان هذه التفسيرات غير صحيحة وغير ضرورية معاً ، إذ ان الفقهاء المسلمين ، شأنهم شأن زملائهم في باقي بلاد العالم ، وقافون عند السوابق ، والغرض الرئيسي للقانون عندهم هو استقرار النظام الإجتماعي وقد عرفت نظم قانونية أخرى في التاريخ فترات مشابهة ظل فيها القانون ثابتاً وقواعده مستقرة لا لسبب إلا لأنه يسير في الخط الموافق لمزاج المجتمع الذي وضع لضبط شئونه وحين يتغير هذا النظام الإجتماعي يضطرب القانون المستقر وتهتز سلطته . ويظهر ان القانون الإسلامي ليس له من الحصانة ضد هذه القاعدة العامة أكثر مما لأي نظام قانوني آخر وإذا كان القانون الإسلامي قد ظل ثابتاً فترة طويلة جداً، فإن مرجع ذلك إلى ان المجتمع الإسلامي نفسه ظل ثابتاً طيلة هذه المدة ، ولم يقم في الواقع أي داع لتحدي سلطة الكتابات الفقهية منذ العصور الوسيطة إلى ما قبل عشرات السنين من القرن الحالي .

والآن حين تقبل المجتمع الإسلامي قيماً ومستويات من السلوك مختلفة ، فقد اهتز الفقه التقليدي وتعرض مبدأ التقليد نفسه للمناقشة .

ورغم ان فقهاء مثل الإمام محمد عبده وفلاسفة مثل محمد إقبال قد رفضوا صراحة نظرية التقليد إلا أنه من الناحية العملية لم تبدأ ممارسة الفقهاء والقضاة المسلمين حرية النظر في أحكام الشريعة على أساس الإستقلال في تفسير النصوص الأصلية للوحي الالهي الا منذ حوالي عشرين سنة [1] . .

(١) نشر الكتاب سنة ١٩٦٩ .

وضرب المؤلف لذلك مثلا الطلاق بإرادة الزوج المنفردة ، هناك إجماع من الفقهاء القدامى على ان سلطة الزوج في هذا الشأن مطلقة ولا رقابة للقاضي أو غيره من السلطات الرسمية عليها . أما الآن فقد نص قانون الأحوال الشخصية السورى سنة ١٩٥٣ في مقدمته على ان المقاصد الحقيقية للطلاق في الإسلام أساء الفقهاء القدامى فهمها وانحرفوا بها عن طريقها مما أدى إلى فقدان الأمن في الحياة الزوجية . وان علاج ذلك هو بالرجوع إلى مصادر الشريعة خارج المذاهب الأربعة لوضع الأحكام المؤدية إلى الصالح العام .

وبعد هذا التفسير العام في مقدمة القانون، اقتصر التطبيق في مسألة الطلاق على أمرين خرج فيهما عن الفقه التقليدي : أولهما ان الطلاق بلفظ الثلاث أصبح يقع واحدة . والثاني ان المحكمة إذا رأت ان الزوج قد طلق دون سبب معقول وان الزوجة قد أصابها ضرر من جراء ذلك ، فإن المحكمة تحكم بالزام الزوج بدفع تعويض إلى الزوجة (المادة ١١٧) وهذه هي المحاولة الجدية الأولى منذ ثلاثة عشر قرناً من الفقه التقليدي لوضع رقابة على حق الزوج في الطلاق ، إذ لأول مرة يصبح دافعه إلى الطلاق موضع بحث وتصبح للزوجة حماية قانونية في حالة إساءته إستخدام الطلاق .

وقد أرجع الفقهاء السوريون هذا الحكم إلى النصوص القرآنية التي تأمر الأزواج بأن يسرحوا زوجاتهم « بإحسان » وبأن على الأزواج الذين يطلقون زوجاتهم « رزقهن وكسوتهن بالمعروف » « وللمطلقات متاع بالمعروف حقاً على المتقين » .

(وقد جاء القانون التونسي للأحوال الشخصية سنة ١٩٥٧ بخطوات أوسع في باب الإجتهاد إذ قرر ان أي طلاق خارج المحكمة لا يترتب عليه أي أثر قانوني ولكن المحكمة يجب عليها ان تصدر حكم الطلاق

إذا أصر الزوج على ذلك وللمحكمة سلطة تقدير الظروف وتقرير ما إذا كان الزوج يلزم بدفع تعويض للزوجة ومقدار هذا التعويض . وقد اعتمد الفقهاء التونسيون في ذلك على الآية القرآنية «وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها » على أساس ان رغبة الزوج في طلاق زوجته تمثل قمة الشقاق بين الزوجين وان المحكمة هي أصلح جهاز للقيام بمهمة التحكيم .

ومن ناحية أخرى – وهذا هو الأهم – فقد نص القانون التونسي على ان المحكمة تصدر حكم الطلاق في ثلاث حالات : حالة وجود سبب كمرض بدني أو عقلي أو مضارة من أحد الطرفين للآخر ، وحالة الإتفاق بين الطرفين على الطلاق ، وحالة اصرار أي من الطرفين على طلب الطلاق وتقدر المحكمة حينئذ التعويض اللازم دفعه . وبذلك يكون القانون التونسي قد وضع الزوجة في نفس وضع الزوج بالنسبة لموضوع الطلاق .

ويمكن إرجاع ذلك على كل حال إلى الآية القرآنية « ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة . »

وأغلب الظن أنه لا يوجد في العالم اليوم قانون آخر للطلاق يؤكد بصورة إيجابية حاسمة فكرة ان الطلاق يجب ان يكون ممكناً إذا كان مصير الزواج الفشل ، كما فعل ذلك القانون التونسي .

وانتقل المؤلف بعد ذلك إلى مثال آخر من الهند وباكستان حيث رجوع المحاكم للسوابق القضائية أكثر من رجوعها إلى كتب الفقه ، وكانت السوابق القضائية بطبيعة الحال تعترف لمدة طويلة بالسلطة الملزمة لكتب الفقه ، غير أنه في سنة ١٨٩٧ قضت المحكمة في دعوى آغا محمد ضد كلثوم بيبي بقبول طلب الزوجة المتوفي عنها زوجها نفقة سنة من تركته بالإضافة إلى حصتها الشرعية من التركة ، معتمدة في ذلك على الآية القرآنية « والذي يتوفون منكم . . . متاعاً إلى الحول غير إخراج . . .» علماً بأن كتب الفقه المعتمدة لا تعطيها هذا الحق إذ تعتبر ان هذه

لآية نسخت بآيةالميراث وعلى هذا الاساس ألغت المحكمة العليا Privy council هذا الحكم .

وقد تدخل المشرع الوضعي في مناسبتين هامتين أولاهما بإصدار القانون الخاص بطلاق المسلمين سنة ١٩٣٩ الذي قرر – خلافاً للمذهب الحنفي– حق الزوجة في طلب الطلاق على أساس قسوة الزوج عليها أو هجره إياها أو إمتناعه عن الإنفاق عليها . والمناسبة الثانية هي قانون الأسرة المسلمة الباكستاني الصادر سنة ١٩٦١ الذي أنشأ مجالس تحكيم مكونة من ممثل عن الزوج وممثل عن الزوجة ورئيس محايد ، والزم الزوج الذي يطلق زوجته – تحت عقوبة الغرامة أو الحبس – ان يبلغ رئيس المجلس عن وقوع الطلاق . ولا يعتبر الطلاق نافذاً إلا بعد ٩٠ يوماً من التبليغ الكتابي ، وخلال هذه الفترة يحاول مجلس التحكيم إصلاح ذات البين . ومن المحتمل ان هذا النظام قد قضى على الطلاق بلفظ الثلاث الذي كان يعتبر نهائياً وبائناً ، ولكن يبدو ان هذه المجالس لم تحكم بأي تعويض للزوجة على الزوج كما أنها لم ترفض ايقاع أي طلاق ، بحيث يمكن القول ان أثر هذا القانون أضعف بكثير من زميليه السوري والتونسي المشار اليهما سابقاً .

ولكن أمام عجز القانون خطى القضاء في سبيل اعطاء الزوجة حق طلب الطلاق بصورة مماثلة تقريباً لحق الزوج بإرادته المفردة ، وذلك في القضية الشهيرة بلقيس فاطمة ضد نجم الأقران قريشي التي صدر فيها حكم المحكمة العليا في لاهور سنة ١٩٥٩ بتطليق الزوجة مقابل إعادة ما قبضته من زوجها ، وذلك على أساس أن الآية القرآنية التي أقرت نظام الخلع تبيح للمحكمة ان تقرر الخلع دون موافقة الزوج « فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به » فللمحكمة ان تنظر فيما إذا كان بإمكان الزوجين ان يقيما حدود الله وفي حالة تقديرها لعدم إمكان ذلك – وليس لأي نزوة طارئة – تقرران حالة الزواج المتجانس الذي يهدف اليه الإسلام ليست ممكنة، وفي هذه الحالة تلزم الزوجة بإعادة ما قبضته

من الزوج، وواضح ان هذا التفسير من المحكمة للآية القرآنية مستقل تماماً عن رأي الفقه الحنفي التقليدي ، وان كان المذهب المالكي كما هو مطبق في المغرب وتونس ونيجيريا كان يقر دائماً إمكان حصول الخلع إذا أصرت الزوجة رغم عدم موافقة الزوج . وان كان رأي المذهب المالكي هنا مبنياً على آية قرآنية أخرى « وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها . . . » وقد صدرت بعدذلك عدة أحكام من المحاكم الإستئنافية في باكستان تقرر حق المحاكم في مخالفة كتب الفقه القديمة وعدم التقيد بنظرية التقليد وقد توج هذا الإتجاه بحكم المحكمة العليا سنة ١٩٦٧ في قضية خورشيد بيبي ضد محمد أمين .

* * *

وهكذا بدأت التقنينات في الشرق الأوسط وأحكام المحاكم في باكستان تتحرر من قبضة كتب الفقهالتقليدية—وان كان ذلك ما زال هو الاستثناء لا القاعدة — على أنه من المقرر ان أي مخالفة للفقه التقليدي ينبغي ان تؤسس بوضوح على تعاليم الكتاب والسنة أو على الأقل لا تكون مخالفة لها

— ٤ —

المثاليـــة والواقعيـــة

إذا كان محور اهتمام المؤلف في الفصول السابقة هو تطور النظرية القانونية الإسلامية بواسطة الفقهاء ، فإنه يتجه هنا إلى التطبيق القانوني أو إدارة العدالة بواسطة المحاكم الرسمية للدولة الإسلامية .

لم يكن تعيين القاضي فيما مضى أمراً يثير تطلع الفقهاء أو رغبتهم بل العكس هو الصحيح فكم من فقيه رفض المنصب حين عرض عليه، وكم

من فقيه تعرض للإيذاء والإهانة بسبب هذا الرفض ويذكر المؤلف هنا مثالا قصة ابن فاروق المالكي سنة ٧٨٨ م في مدينة القيروان ، كما يشير إلى غيرها من الأمثلة التي ذكرها في مقال له بمجلة معهد الدراسات الشرقية والافريقية بلندن سنة ١٩٥٦ . ويشير بذلك إلى ان فكرة المثالية قد تبلورت اتضحت في الفقه الإسلامي ، غير ان الأمر لم يكن كذلك في البداية فقد كانت النظرية والممـــارسة في بدء الإسلام متداخلتين ، بل لقد نشأ الفقه من ممارسة القضاء بواسطة الرسول (صلى الله عليه وسلم) وخلفائه من بعده والقضاة الأوائل . وكان الفقهاء الرواد أصحاب المذاهب الفقهية ذوي نظرة عملية ، فموطأ مالك – أقدم مدونة فقهية إسلامية – يعتمد أساساً على الإعتراف بالممارسة القانونية الفعلية أي عمل أهل المدينة ، كما ان أبا يوسف تلميذ أبي حنيفة كان قاضي القضاة في عهد هارون الرشيد .

ومع الحوار الذي بدأ في نهاية القرن الثامن الميلادي والذي نتج عنه فيما يظهر نظرية مصادر القانون الإسلامي ، نشأ مبدأ ان الفقه نظام للتعاليم الإلهية شامل ومأمور به سلفاً ، وأنه نظام قانوني مستقل عن المجتمع ، لا ينشأ من المجتمع وإنما يفرض عليه من أعلى ، وكان الشعور ان التوصل إلى معرفة هذا القانون « النقي » إنما يتم أحسن ما يكون في عزلة عن الممارسة ، وهكذا أصبح علم الفقه علماً مجرداً قانعاً بترك تطبيق تعـــاليمه – كمسألة دنيوية – إلى المسئولين الرسميين في الدولة وقد أدت هذه « المثالية » من فقهاء القرون الوسطى الذين فضلوا اتخاذ موقف المستشارين الروحيين للضمير الإسلامي على ممارسة أموره بصورة عملية ، أدت هذه المثالية إلى تميز النظرية القانونية عن التطبيق القانوني وتميز دور الفقيه عن دور القاضي .

وهكذا وجد توتر ذو مغزى خاص بين المثال القانوني والواقع الإجتماعي وموضوع هذا الفصل هو بيان مدى ترجمة النظرية « النقية » إلى ممارسة عملية ، ومدى مطابقة الواقع القانوني للنظام المثالي للشريعة كما تصوره

الفقهاء . وأول مسألة يجب الوقوف عندها هي الطريقة التي تصور بها الفقهاء إدارة القضاء .

فبالنسبة للمحاكم وضع الفقه نظام القاضي المفرد، بمعنى ان تعدد القضاة في هيئة محكمة واحدة وكذلك نظام الإستئناف ليس وارداً ، ومن ناحية أخرى فنظام المحلفين غير موجود إذ يبحث القاضي الوقائع والقانون معاً ، وكذلك نظام المحاماة غير وارد ، وذلك لأن صراحة نظام المرافعات والاثبات تجعل الوصول إلى الوقائع أجراء « أوتوماتيكياً » . . .

واستطرد المؤلف في بيان نظام الشهادة في الفقه وشروط الشاهد من ذكورة وبلوغ وإسلام وعدالة ، وضرورة انصراف الشهادة إلى المعرفة الشخصية للشاهد ، وبالتالي استبعاد الدليل المستمد من الظروف والقرائن إلا إذا كانت من القوة بحيث تبدو للمراقب الخارجي حاسمة . وتناول تطبيق هذه الاشتراطات في جريمتي الزنا والقتل ، كما عرض لنظام القسامة ، والإثبات بشاهد واحد ويمين المدعي ، وكذلك ليمين الإنكار ولرد اليمين على المدعي .

وخلص من ذلك إلى أن نظام الإثبات في الفقه الإسلامي لا يترك للقاضي سلطة تقدير الأدلة المعروضة أمامه ، كما لا يتيح فرصة التأكد من صدق الشاهد أودقته عن طريق المناقشة من قبل الخصم أو أي طريق آخر ، كما ان القاضي لا يستطيع ان يزن الدليل الذي يقدمه أحد الخصمين مقابل الدليل الذي يقدمه الخصم الآخر ، ويصل إلى ترجيح أحدهما على الآخر . ان أمام القاضي مهمتين مبدئيتين : ان يحدد اي الطرفين عليه عبء الإثبات ، ثم ان يحدد ما إذا كان الشهود تتوافر فيهم الشروط المطلوبة فإذا حدد هذين الأمرين وأخذت الإجراءات طريقها فإن الحكم يتحدد بصورة « أوتوماتيكية». ان الفقهاء الذين وضعوا هذا النظام للإثبات أرادوا — فيما يظن — ان يجنبوا القاضي أي مسئولية مباشرة عن إساءة تطبيق القانون

الإلهي ، إذ ان المسئولية تقع في هذه الحالة على الطرفين . ان الخوف من إساءة تطبيق القانون كان السبب الرئيسي لتهرب الفقهاء من تولي منصب القضاء .

وهكذا يعكس نظام الإثبات مثالية الفقهاء المسلمين ، وترتكز صرامة النظام على مبدأ ان إفلات عدة مجرمين من العقاب خير من إيقاع الظلم ببريء واحد . وأوضح ما يكون هذا الموقف بالنسبة لإثبات جريمة الزنا ، وفي الواقع يضع هذا النظام عبأ غير واقعي على عاتق الإتهام ، وفي حالة عجز الإتهام عن تقديم الدليل المطلوب فإن على المتهم اليمين لإثبات براءته ، ولا شك ان أداء اليمين أمر ليس بالسهل فان كثيراً من المتهمين يرفضون أداء اليمين .

وواضح ان هذا النظام مظهر للإعتماد على العقيدة الدينية ، ويفترض ان اعتبارات الحرية الجسدية والسعادة في هذه الحياة تتوقف على الرضا الروحي بالحياة الآخرة .

وأخيراً ، فإن للقاضي حين يجد أمامه الأدلة متعارضة ان يمتنع عن الحكم ، وهذا أوضح مظاهر المثالية في هذا النظام .

وبسبب هذه النزعة المثالية في نظام الإجراءات والإثبات والقيود المفروضة على الشريعة كنظام عملي ، نشأت جهات قضائية أخرى خلاف القاضي منذ عصر مبكر ، وقد أخذت هذه الجهات صوراً شتى يجمعها ومنصب القاضي مبدأ واحد هو استمدادها سلطانها من الحكم السياسي الذي يعنيهم والذي له سلطة عزلهم . ومن هذه الجهات القضائية المحتسب مفتش السوق الذي كان يفصل في المسائل التجارية الصغيرة ، ورئيس الشرطة في المسائل الجزائية ، وصاحب المظالم الذي عهد إليه باختصاص واسع في المسائل التي يهم السلطة السياسية سرعة الفصل فيها بصورة منتجة وعلى أساس الدليل المتيسر ، خاصة في المسائل الجزائية وقضايا الأراضي . وهكذا

أصبح القاضي خادماً للشريعة بينما نظر إلىصاحب المظالم على أنه ممثل القانون الصادر عن السلطة السياسية ، وأصبح الفارق بينهما أقرب ما يكون إلى الفارق بين الإختصاص الديني والإختصاص الزمني ، خاصة وان القاضي كان يجلس للقضاء في المسجد أو قريباً منه بينما صاحب المظالم يعقد مجلسه داخل مقر الحكومة الرسمي .

ولم يكن هناك خط فاصل بين اختصاص القاضي الشرعي وصاحب المظالم ، ففي بعض البلاد كان اختصاص القاضي الشرعي يقتصر على قانون الأسرة وفي البعض الآخر كان يتسع إلى دائرة أشمل .

وقد أسس الفقهاء التفرقة التي حدثت بين الفكرة المثالية للشريعة كما شرحها الفقهاء وبين واقع التطبيق العملي على أساس نظرية السياسية الشرعية ، فبينما يصور الفقه النظام الأمثل للأشياء من وجهة نظر الإسلام يحمل الحاكم مسئولية حماية المصلحة العامة التي قد تقتضي — وفقاً لظروف الزمان والمكان — إنحرافاً عن النظرية الشرعية المنضبطة — وطبعاً تفترض نظرية السياسة الشرعية أهلية الحاكم لتولي مهام منصبه من ناحية تقواه الدينية وفقهه بمقاصد الشريعة الإجتماعية . غير أنه لم يضع الفقهاء أي حدود دستورية لسلطة الحاكم التي يمارسها باسم المصلحة العامة مما أدى إلى ان الوضع النهائي لاختصاص القاضي الشرعي كان يتوقف على واقع السلطة السياسية من ناحية القوة والضمير . . .

وإذا تركنا ناحية الإجراءات والأثبات ، نجد ان لتضييق إختصاص القاضي الشرعي علاقة كذلك بالناحية الموضوعية للفقة حيث تصطدم المثالية أحياناً بالظروف العملية للحياة . ويحتمل ان يكون موضوع الربا أبرز مثال في هذا الصدد ، إذ وسع الفقهاء نطاق الربا ليشمل عدة صور للمعاملات مما أدى إلى استبعادها من دائرة المعاملات المشروعة رغم أنها في الواقع كانت عصب التجارة والاقتصاد . وقد اتخذ بعض القضاة

موقفا واقعياً من هذه المسألة كما حدث في المحاكم المالكية في جزيرة المغرب حيث أجازوا عقد « الخامسة [1] » على أساس الضرورة لانتشاره واعتماد الإقتصاد الزراعي عليه ، مع أنه وفقاً لأحكام الفقه يعتبر باطلا لعدم تحديد الأجرة بسبب تفاوت أسعار المحاصيل وجودتها في وقت إبرام العقد .

وفي أواخر القرن التاسع عشر أدت سيطرة الدول الأوربية على الشرقين الأوسط والأدنى إلى توسع حركة التجارة وتطور أساليبها مما استلزم إصدار قوانين تجـارية واجرائية منقولة عن نماذج أوروبية ، وحدث نفس الشيء في ميدان القانون الجزائي حيث فقدت النظرية الفقهية صلتها بمزاج المجتمع في الشرق الأوسط عموماً ، لا لقسوة عقوباتها فحسب بل كذلك بسبب ان الشريعة تعتبر الجرائم ضد الأشخاص من طائفة الضرر الواقع على الحق الخاص لا على الحق العام ، مما يؤدي إلى بقاء حق إقامة الدعوى الجزائية بيد المجني عليه أو أقاربه . ويعكس القانون هنا النظرة القبلية في العدالة التي تغيرت بسبب تفكك الكيان القبلي للمجتمع الإسلامي مما أدى إلى إصدار تشريعات جزائية جديدة في معظم بلاد الشرق الأوسط مستمدة من الدولة الأوروبية ذات التأثير عليها ، فاستمد القانون في مصر وشمال أفريقيا من القانون الفرنسي، بينما اعتمد في السودان القانون الانجليزي وفي ليبيا القانون الإيطالي .

وإذا كانت المحاكم الجديدة التي أنشئت لتطبيق هذه القوانين صورة من صور محاكم المظالم في العهود الماضية ، الا أنها في الواقع أخذت طابعاً زمنياً بصورة صريحة مكشوفة .

وإذا كان قانون الأسرة قد بقي ضمن اختصاص القاضي الشرعي ،

---

(١) عقد بمقتضاه يسلم مالك الارض ارضه إلى مستأجر مقابل نسبة من المحصول تقدر عادة بالخمس وهذا سبب التسمية .

فلا يعني هذا بقاء الأمور على ما كانت عليه، بل لقد تغيرت قواعد الإجراءات والاثبات في عدة نواح ، وذلك أيضاً على أساس من نظرية السياسة الشرعية .

فمثلا منع القاضي الشرعي من سماع الدعوى في الحالات التي لا تتوافر فيها متطلبات معينة ، ومن هذا الباب إدخال نظام تسجيل الزواج والطلاق فبينما كانت النظرية الفقهية تستبعد أي صورة من صور الدليل الكتابي على أساس إحتمال التزوير ، أصبحت النظرة الآن إلى الإثبات بشهادة الشهود أنها تفتح الباب عملياً أمام إساءة الإستعمال والظلم . ولا يعني عدم سماع الدعوى الآن بطلان الزواج غير المسجل وإنما يعني أن الأطراف لا يستطيعون اللجوء إلى المحكمة لسماع دعواهم .

كما منعت المحاكم من سماع دعوى النسب في بعض الحالات فوفقاً للمذهب الحنفي يمكن استمرار فترة الحمل سنتين ، وفي المذهب المالكي خمس سنوات . ويحتمل ان ذلك كان من قبيل الاحتياط المتفق مع اشتراط أربع شهود في جريمة الزنا او مع اشتراط بلوغ المفقود سن التسعين حتى يحكم بوفاته ، غير أنه نظرا لان الطب الحديث قرر أن الحمل لا يمكن أن يستمر أكثر من سنة ، فقد وجد ان الاخذ بالآراء الفقهية لا تحقق العدالة ، كما في حالة الارملة التي تضع طفلا بعد وفاة زوجها بسنتين الا قليل ، فقد كان يستحق هذا الطفل الميراث على أساس ثبوت نسبه من المتوفى ، وعلى من يعترض يقع عبء اثبات انه طفل غير شرعي وهي مهمة ليست بالسهلة ، لذلك صدر القانون المصري سنة ١٩٢٩ بعدم سماع دعوى النسب اذا مضت أكثر من سنة بين انتهاء زواج الام وولادة الطفل .

ان التوتر القائم بين المثالية والواقعية في الفقه الاسلامي يتمثل في التفرقة بين الفقه النظري والتطبيق العملي ، لقد أدت النظرة الواقعية إلى دور القانون في المجتمع إلى التنازل عن مثاليات الفقه في مسائل الاجراءات والموضوع

لصالح الحاجات العملية للدولة والمجتمع ، ومع ذلك يبقى الفقه في نظر الكثيرين النظام الشامل والمثالي للحياة الاسلامية في الماضي وفي المستقبل ، كما يبقى هو محور الفكر القانوني الذي تقاس به النظريات والنظم ، وان كان الفقه في واقع التطبيق في الماضي والحاضر لا يمثل الا جزءا من النظام القانوني الاسلامي .

— ٥ —

القانـــون والأخلاق

تختلف نظرة المجتمع الغربي إلى العلاقة بين القانون والاخلاق عن نظرة الشريعة الاسلامية فاذا أخذنا جريمة الزنا مثلا وجدنا الشريعة تطابق تقريباً بين القواعد الخلقية في الناحية الجنسية وبين العقاب القانوني عليها فتجعل اي علاقة جنسية جريمة ما لم تكن بين زوجين . بينما القانون الغربي لا يجعل من العلاقة الجنسية خارج نطاق الزوجين جريمة الا كانت هناك ظروف مشددة كعدم الرضا او صغر السن او علاقة الدم او التصرفات غير الطبيعية كالخطف والشذوذ والقسوة ... الخ .

ومع توسيع نطاق التجريم في الشريعة نجد التشديد في شروط الاثبات بان يكون الشهود اربعة عدول رأوا فعل الزنا نفسه ، الامر الذي ينطبق عليه جريمة ارتكاب الفعل المخل بالحياء في مكان عام من وجهة النظر الغربية .

وهناك واجبات اخلاقية كثيرة تجعل لها الشريعة جزاء كالصيام او الصدقة مما يوضح ان هناك موقفاً إيجابياً في المجتمع الاسلامي تجاه مراعاة هذه الواجبات ، وانها لا تمثل مجرد مستويات خلقية بالمعنى المعروف في المجتمعات اللادينية حيث لا يتعدى رد فعل المخالفة استنكار المجتمع لها وربما تأنيب الضمير الفردي. إن مخالفة المسلم لواجب خلقي ــ اذا كانت لا تعرضه للعقاب البدني فانها تعكر سعادته الروحية لانها مخالفة لقانون الهي شان اي مخالفة تفرض

المحاكم عليها عقوبة دنيوية . فالشريعة الاسلامية في مصطلحنا مجموعة قانونية واخلاقية معاً . إنها نظام شامل للسلوك الانساني نابع من سلطة الارادة الالهية بحيث ان الخط الفاصل بين القانون والاخلاق ليس من الوضوح بالصورة التي نجدها في المجتمعات الغربية على وجه العموم . ومع ذلك فان الشريعة تحتفظ بهذا الفارق ، في مجال العلاقات الجنسية بين ما يخضع للعقوبة بواسطة المحكمة ، وما يقتصر جزاؤه على محكمة الآخرة .

وإذا اردنا ان نتبين الخط الفاصل بين القانون والاخلاق في الشريعة عموماً ، فاننا لا نجد في القرآن هذه التفرقة لانه يهتم بالاساسيات من الامور ، ببيان ما هو صواب وما هو خطأ ، ما هو خير وما هو شر ، ولا يهتم عادة بترتيب آثار قانونية على هذه القواعد ، وان كان في بعض الأحيان يضع العقاب المحدد كما في صدد القذف والسرقة ، بخلاف بيانه عن شرب الخمر انه رجس يجتنب وعن الربا انه حرام وعن طاعة الزوجة لزوجها انها فضيلة ...

وقد كان هذا هو موقف الفقهاء الأوائل ، فقد انصرف اهتمامهم من ناحية إلى مسائل العبادات التي تحتل دائماً مكان الاهمية والصدارة من كتب الفقه ، ومن ناحية اخرى كانوا عند تعرضهم للاحكام الاجتماعية يعبرون بتعبيرات : ان عملاً معيناً او امتناعاً عن عمل معين صواب أو خطأ ، خير أو شر ، يحبه الله ويرضاه او لا يرضاه ، وكان مالك بن أنس يستعمل عادة عبارة « لا ارى به بأساً » ولا يعني ذلك ان الشريعة الاسلامية لا تهتم بما عدا العبادات ، بل هي في الواقع نظام شامل لكل نواحي السلوك الانساني ، من علاقة الفرد بالله إلى علاقته بالدولة وبجيرانه بل وبضميره الخاص ، بحيث ان كل نشاط انساني او نظام اجتماعي له في الاسلام — في التحليل النهائي — معنى ديني . وقد نضج التعبير الفقهي مع الوقت حتى ظهر بوضوح التقسيم إلى واجب ديني تجاه الله وواجب اجتماعي تجاه الناس ، وحتى بالنسبة للواجبات الاجتماعية ظهرت التفرقة بين ما هو ملزم قانوناً بواسطة المحاكم وما هو مرغوب اخلاقياً ومتروك أمره للضمير الفردي .

وتتمثل هذه التفرقة في معايير الاحكام الفقهية الي تطبق على كل أنواع السلوك الانساني ، ففي الوسط توجد فئة المباح الّتي ليس لها اي حكم ايجابي او سلبي ، قانوني او خلقي ، ومن اقصى ناحية الايجاب نجد فئة الواجب ، وهي اما عن عمل ديني كالصيام فلا دخل للمحاكم في الالزام بها ، وإما عن عمل اجتماعي تشرف المحاكم على الالزام به كنفقة الزوجية ومن اقصى ناحية السلب نجد فئة الحرام ، وهي كذلك اما عن عمل ديني كاكل لحم الخنزير او مباشرة البيع اثناء صلاة الجمعة فهذه لا تخضع لاي جزاء مدني او عقابي بل جزاؤها في الآخرة ، واما عن عمل اجتماعي فتخضع للبطلان المدني او العقاب الجزائي وبين أقصى الايجاب واقصى السلب توجد فئتان اخريان ، فئة المندوب وفئة المكروه وجزاء كل منهما أخروي . وفيهما تظهر التفرقة واضحة جلية بين القانون والاخلاق . وفي فئة المكروه مثلا تقع بعض صور الطلاق ، وقد عبر الحديث النبوي بصورة حاسمة عن هذه التفرقة بين الحكم القانوني والحكم الاخلاقي حين قال أبغض الحلال إلى الله الطلاق .

ولا يعني التفريق بين الحكم القانوني والحكم الاخلاقي ان الأول يراعي في التطبيق بينما مصير الآخر الاهمال ، فان الالزام القانوني ليس هو السلطة الوحيدة في المجتمع البشري بل توجد غالباً سلطات اخرى اقوى من القانون في الاجبار على الالتزام بمراعاة ضوابط السلوك . وفي المجتمع الاسلامي التقليدي كان الضمير الديني والخلق الديني عميقاً ومنتشراً بين الناس تحت تأثير المعلمين الدينيين والأئمة والمفتين والفقهاء الذين كانت نصائحهم الصادرة عنهم بصفاتهم الرسمية او الشخصية تحدد كيفية تطبيق القيم الاسلامية الخلقية في الحياة العملية . هذا فضلاً عن وظيفة المحتسب القائم على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والذي كانت له سلطة محدودة في توقيع بعض العقوبات الخفيفة ، والذي يهمنا هنا هو بيان أنالقاضي الشرعي كان يميز بوضوح بين ما هو خاضع للالزام القانوني وما هو مرغوب اخلاقياً دون ان يخضع للالزام القانوني .

غير ان المذاهب الفقهية لم يكن لها نفس الموقف بالنسبة لتحديد العلاقة بين الاخلاق والقانون،واحدى المسائل الهامة في هذا الصدد هي مدى اختصاص القانون بالنية او الباعث الكامن وراء الفعل .

هناك اتفاق على ان العقوبة الجزائية لا توقع الا اذا اصطحبت الجريمة بقصد جنائي بينما التعويض المدني لا يشترط في الفعل المسبب له توافر هذا القصد بل يمكن ان ينتج عن فعل صادر بصورة عفوية اي دون قصد .

كما ان الاتفاق منعقد على ان الحق الشرعي لا يجوز استخدامه لمحض الاساءة إلى الغير كما في حالة الطلاق في مرض الموت بقصد حرمان الزوجة من الميراث .

وفيما عدا هذه المسائل الاساسية فــان المذاهب تفترق إلى اتجاهين متميزين : احدهما خلقي يربط العمل بالنية او الدافع اليه وأوضح أتباع هذا الاتجاه هم الحنابلة ، والآخر شكلي لا ينفذ إلى الباعث وانما يكتفي بظاهر الفعل وهذا هو الطابع الاساسي للفقه الحنفي .

وبعد ان ضرب المؤلف مثالين من الزواج بنية التأقيت والوصية للمكافأة على محرم ، انصرف المؤلف إلى بيان ان أبرز ما يكون الخلاف بين الاتجاهين هو في مسألة « الحيل الشرعية » وضرب أمثلة بيع الوفاء والوقف على النفس وزواج المحلل ، ثم انتهى إلى ان هذه الحيل ليست الا خدعاً قانونية ساذجة يكفي قليل من الخلق لكشف ان غرضها هو التحايل على القانون ، وقد رفض الحنابلة والمالكية هذه الحيل بينما اخذ بها الفقه الحنفي والشافعي ورتبوا عليها الآثار القانونية على أساس الاكتفاء بالظاهر وترك بواطن النوايا إلى الله .

واليوم في واقع التطبيق القانوني في العالم الاسلامي نجد التفرقة واضحة بين الاخلاق والقانون خاصة بعد صدور قوانين جنائية وتجارية علمانية مأخوذة عن النموذج الغربي ولها موقف مغاير بالنسبة للخمر والعلاقات الجنسية والربا ، مع استمرار تأثير القيم الخلقية في المجتمع الاسلامي ، ومع استمرار وجود موظفين حكوميين مكلفين برعاية هذه القيم في المجتمع .

واذا كان القانون عموماً يعكس صورة المجتمع ، فانه في المجتمع الاسلامي لا يعطي الصورة كاملة ...

ومن ناحية اخرى فان التطورات الاخيرة في قانون الاسرة في الشرق الاوسط قد وثقت الصلة بين القانون والاخلاق حيث ان بعض القيم التي كان ينظر اليها الفقهاء السابقون على انها قيم خلقية قد تحولت لتصبح قيماً قانونية ، وضرب مثلا لذلك في الطلاق حيث يتجه التشريع إلى حماية القيم الخلقية المشار اليها في قول الرسول « أبغض الحلال إلى الله الطلاق » وذلك في مسألة الطلاق بلفظ الثلاث ومسألة التعويض الذي يلتزم به الزوج اذا طلق زوجته دون سبب مشروع وقد اتجهت تشريعات الاحوال الشخصية في سوريا سنة ١٩٥٣ وتونس سنة ١٩٥٧ إلى ذلك على اساس ان المحكمة تطبق التعاليم القرآنية التي تحث الازواج على عدم اساءة استعمال حقوقهم ، بعد ان كان الفقهاء السابقون يتركون ذلك لضمير الرجل وحده .

وقد حدث نفس الشيء في مسألة تعدد الزوجات التي قرر القرآن انها مباحة بشرط العدل فقد ذهب المالكية إلى أن عدم العدل قد يعطي الزوجة حق طلب الطلاق ، وفيما عدا ذلك فالأمر متروك كلية لضمير الرجل وللحساب الأخروي. اما التشريعات الحديثة فقد اتجهت إلى تقرير التوجيه القرآني كواجب قانوني ، فذهب القانون العراقي سنة ١٩٥٩ إلى اشتراط اذن القاضي لعقد الزواج الثاني واعطت القاضي حق رفض إعطاء هذا الاذن اذا خيف عدم العدل بين الزوجتين أما القانون التونسي سنة ١٩٥٧ فقد ذهب بالمسألة إلى أقصى مداها فقرر تحريم تعدد الزوجات على اساس ان العدل المشترط بين الزوجتين لاباحة التعدد غير ممكن تحققه في المجتمعات الحالية .

واختتم المؤلف بمثال من الميراث حيث قررت القوانين الحديثة في مصر وسوريا وتونس والمغرب ما سمي بالوصية الواجبة على اساس التوجيه القرآني إلى الوصية بالاقربين ، وكانت هذه الآية تعتبر فيما مضى منسوخة بآيات المواريث أو على الأقل ذات طابع أخلاقي غير الزامي من الناحية القانونية بينما تعتبرها القوانين الحديثة ذات طابع قانوني ملزم .

ومن الواضح بعد هذه الأمثلة أن قانون الأسرة في المجتمع الاسلامي المعاصر يشهد بعثاً لاتجاه اخلاقية القانون ، حيث تبحث المحاكم الآن في مسائل كانت فيما مضى موضع تجاهل في المحاكم الشرعية (هل الطلاق لسبب مشروع ، هل الزواج الثاني لا يضر بحق الزوجة الأولى في المعاملة العادلة ،...). مع أن هذه القيم الخلقية هي في الحقيقة اساس الشريعة ....

— ٦ —

الثبـــات والتغـــير

اذا تركنا جانباً موضوع القانون والاخلاق ، نجد أن باقي الموضوعات الاربعة التي تعرضنا لها فيما مضى مظاهر مترابطة وتابعة للتوتر الاساسي الذي يواجه الفقه الاسلامي المعاصر وهو الثبات والتغير في القانون . فمن ناحية ، نجد ان الوحي الالهي ووحدة الرأي والالتزام بالتقليد والمثالية كلها عوامل ثبات للقانون ، بينما اجتهاد العقل البشري وتعدد الآراء الناتج عن ذلك وتحرر القاضي من التقليد والنظرة الواقعية لحقائق الحياة كلها عوامل تؤدي إلى التغير في القانون — وقد أوضحنا ان الفقه الاسلامي المعاصر أميل إلى ترجيح العوامل الاخيرة لمواجهة الحاجة في مطابقة القانون لظروف الحياة الجديدة وموضوع هذا المبحث الاخير هو دراسة هذه الظاهرة في التغيرات الاخيرة في النظام القانوني الاسلامي ومدلول ذلك في مصطلح الفكر القانوني المتطور .

ان أوضح مدلول للتغيرات التي طرأت في عشرات السنين الاخيرة لهو مدلول اجتماعي يتجه إلى تحسين وضع المرأة من ناحية تحريرها من سلطان وليها ومن ناحية اباحة اشتراط شروط في عقد الزواج ومن ناحية حقها في طلب الطلاق ومن ناحية وضع قيود على حق الرجل في الطلاق وتعدد الزوجات ، وكلها اتجاهات نحو المساواة بين الجنسين الذي هو جزء من التطور الاساسي

الحادث في المجتمع الاسلامي . لقد كان المجتمع الاسلامي فيما مضى مجتمعاً يقوم على العصبية القبلية ، ولكن العصر الحاضر يشهد تمزقاً في روابط وتنظيم القبيلة وتركيزاً على وحدة المجتمع الاساسية : العائلة المباشرة المكونة من الزوجين وأولادهما ، وبطبيعة الحال يكون للمرأة في هذا النطاق وضعاً أرفع ودوراً اكثر مسئولية مما مضى .

ومضى المؤلف في ضرب الامثلة على هذا الاتجاه من القانون العراقي الذي جعل البنت وارثة وحيدة تحرم العصبة وكذلك الحال في القانون التونسي ، ومن قوانين السودان ومصر والعراق التي أباحت الوصية للورثة في حدود الثلث (بخلاف رأي الفقه السني في عدم جواز الوصية لوارث) مما أتاح الفرصة للموصين في ان يخصوا بعض الورثة الذين هم بحاجة للمساعدة ، ومما يمكن استخدامه كذلك لزيادة حصة أسرته القريبة من زوجة أو بنت على حساب العصبة البعيد .

ولا تقتصر أهمية هذه القوانين الجديدة على ما بها من تعديلات بل تظهر أهميتها كذلك في كيفية تطبيق المحاكم لها ، اذ لم يعد هناك محل للرجوع إلى كتب الفقه التقليدية الا في حالة عدم النص في القانون على حالة معينة او صعوبة تفسير النص القانوني . كما اعيد تنظيم المحاكم الشرعية في معظم البلاد الاسلامية لفتح باب الاستئناف . وفي مصر وتونس ألغيت المحاكم الشرعية ككيان مستقل واصبحت الشريعة تطبق بواسطة نظام المحاكم الموحد مما يؤدي إلى تغيير عميق في خصائص القضاة الذين يطبقون القانون الشرعي رغم ان القضاة الشرعيين تم ادماجهم في هذا النظام . وقد كان من جملة اهداف تقنين الشريعة هو جعلها اسهل منالاً للهيئة القضائية التي لم تمارس الدراسة الفقهية الاسلامية من امهات المصادر الفقهية المعقدة .

ويقف من وراء ذلك ويؤيده نظام متطور لتدريس الشريعة الاسلامية (التي أصبحت الآن قاصراً تنفيذها على دائرة الأحوال الشخصية) من خلال

مؤلفات حديثة تعتبر جزءاً من منهج الدراسة في كليات الحقوق ، جنباً إلى جنب مع فروع القانون الاخرى المدني والتجاري والجزائي التي استعيرت من القوانين الاوربية والتي أصبحت الآن جزءاً من نظام الحياة الاسلامية . وبذلك أصبح قانون الاسرة المستمد من الشريعة الاسلامية جزءاً من النظام القانوني الوطني وفقد صلته الخارجية بالدين ، لا بمعنى فقدان مضمونه الديني بل بمعنى فقدان الصلة التقليدية بالرجال والهيآت الدينية وصيرورته مجالاً مهنياً لرجل القانون .

وهذا التطور مظهر لتغيير حقيقي في فلسفة القانون الاسلامي ، فعوضاً عما فعلته تركيا حين نبذت الشريعة الاسلامية سنة ١٩٢٠ واستبدلت بها القانون السويسري ، نجد ان الدول الاسلامية في الشرق الاوسط سلكت سبيل النهضة القانونية عن طريق التطوير لا الثورة ، ولم تؤثر نظرية السياسة الشرعية — التي اعتمد عليها الحكام في تحديد نطاق المحاكم الشرعية من ناحية اجرائية او بالزامها باتباع رأي مذهبي آخر — على ثبات واستقرار النظرية الشرعية ، ولكن حينما انتقل المصلحون إلى تحدي الفقه التقليدي صراحة والادعاء بحق الاجتهاد في تفسير نصوص الوحي الالهي على ضوء الحاجات الاجتماعية المعاصرة نشأت حالة جديدة تماماً واصبح التغيير القانوني مقبولاً ومشروعاً ومرغوباً فيه وليس فقط انحرافاً اضطرارياً عن النموذج المثالي الثابت .

ومن هذا التقدم في حركة الاصلاح نشأ الآن موقف جديد تجاه المسألة الاساسية الخاصة بدور وطبيعة الامر الالهي القانوني . كان الموقف التقليدي يعتمد على أمرين : الأول أن الوحي الالهي وضع أحكاماً ونماذج صالحة في كل الظروف والازمان، والثاني ان الوحي الالهي قد وضع الحل لكل مشكلة قانونية بصورة مباشرة أو غير مباشرة. أي باختصار ان الأمر الالهي خالد وشامل. وكلا هذين الأمرين لم يعد لهما نفس الاطلاق في فلسفة القانون الاسلامي المعاصر.

فمن ناحية يوجد مؤيدون لفكرة ان الوحي الالهي نفسه يواجه نظاماً اجتماعياً دائم التغير .

ويسهل الدفاع عن وجهة النظر هذه في خصوص الاحكام ذات الطابع الاختياري مثل تعدد الزوجات أو الرق والتي تدخل في نطاق الاباحة الشرعية ، اذ كان هناك دائماً آراء في الماضي بان مثل هذه الاباحات يمكن للسلطة السياسية تحريمها اذا اقتضت المصلحة العامة ذلك . وهذا هو المعنى الخاص للأمر الالهي : « اطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولي الامر منكم » .

ولكن الوضع يختلف بالنسبة للاحكام ذات الصفة الآمرة كقطع يد السارق وجلد الزاني ، ولم يقل أحد – على ما أعلم – بان عدم تطبيق هذه النصوص لمدة طويلة يرجع إلى أنها لم تكن مقصودة التطبيق في كل الأزمنة .

أما من ناحية شمول الوحي الالهي لكل الاحكام سواء مباشرة بالنص عليها او عن طريق غير مباشر بقياسها على ما نص عليه ، فقد افسحت هذه الفكرة الطريق تدريجياً لفكرة اخرى هي ان العقل البشري حر في تحديد القواعد القانونية ما لم يكن هناك تنظيم منصوص عليه صراحة في الوحي الالهي . وبذلك لا يكون هناك حاجة لتبرير اي حكم قانوني – فيما عدا ما نص عليه القرآن والسنة – سوى قيمته الاجتماعية وكونه مرغوباً فيه . وقد ذهب التشريع والقضاء في الباكستان إلى تأييد هذه الفكرة . وكان هذا هو اساس تشريعات الاسرة سنة ١٩٦١ التي ادخلت نظام الوراثة النيابية من أحفاد المتوفى على اساس عدم معارضة ذلك لاي نص في القرآن او السنة ، دون حاجة إلى ما لجأ إليه التشريع المصري سنة ١٩٤٦ من تأسيس ذلك على فكرة الوصية الواجبة للوصول إلى نفس الهدف . وقد اطرحت المحاكم الباكستانية كذلك مبدأ التقليد ، مع الاحترام الكامل لآراء الفقهاء الاسبقين ، الذي لا يجوز ان يقف حائلاً دون حق المحاكم المعاصرة في مخالفتهم واتباع ما تمليه العدالة والضمير فيما لا يخالف صريح الكتاب والسنة ، كما عبرت عن ذلك المحكمة العليا بلاهور في حكم شهير (خورشيد جان ضد فضل داد) سنة ١٩٦٤ ، وهذا الاتجاه أوسع بكثير من مبدأ « القياس » واشبه بالعودة إلى فقه « الرأي » الذي مارسه الفقهاء المبكرون قبل قيام المذاهب .

وباختصار يمكن القول بان الفرق بين الفلسفة القانونية التقليدية والحديثة هو انه وفقاً للفلسفة القديمة فان الرأي الفقهي لا يمكن ان يجد سنداً بغير التأييد الايجابي من الوحي الالهي ، بينما وفقاً للفلسفة الحديثة يمكن للرأي الفقهي ان يقوم في حالة الموقف السلبي للوحي الالهي ويؤسس الرأي في هذه الحالة على الحاجة الاجتماعية طالما انه لا يصادم حدود الامر الالهي .

ومع هذا التفسير في الفكر القانوني وجد تغير آخر في وظيفة القاضي ، فبعد ان كان مقيداً سواء باجراءات ووسائل اثبات جامدة او بنصوص محددة مفصلة في مراجع الفقه التقليدي لا تترك له مجالاً للمبادرة الشخصية ، أصبح الاتجاه الآن إلى معالجة المحاكم الشرعية لمشاكل المجتمع وحمل المسئولية كجهاز ذو هدف اجتماعي حقيقي . وتلعب المحاكم الآن دوراً متزايداً كحماة للاخلاق الاسلامية الاجتماعية والدينية ففي الحالات التي يشترط فيها اذن المحكمة المسبق لعقد الزواج تمتنع المحكمة أحياناً في سوريا والأردن عن إعطاء هذا الاذن اذا كان فارق السن بين طالبي الزواج من الكبر بحيث يجعل الزواج المقترح غير مرغوب فيه من وجهة نظر المحكمة، وكذلك الحال في التصريح بتعدد الزوجات يطلب من المحكمة في سوريا ان تستوثق من أن الزوج قادر حالياً على الانفاق على عدة زوجات ، ويطلب من المحكمة في العراق ان تستوثق من أن هناك مصلحة مشروعة في التعدد ، ولها أن ترفض الاذن اذا خيف عدم العدل بين الزوجات كما ان للمحاكم سلطة تقديرية في تونس وسوريا وبصورة أخف في المغرب ، في تعويض الزوجة المطلقة .

وأفاض المؤلف بعد ذلك في شرح الدور المتزايد للمحاكم في مسألة حضانة الأطفال وإتجاه التشريعات الإسلامية الحديثة كالقانون المصري سنة ١٩٢٩ والسوداني سنة ١٩٣٢ والسوري سنة ١٩٥٣ والتونسي سنة ١٩٥٧ والعراقي سنة ١٩٦١ وأحكام المحاكم العليا الباكستانية سنة ١٩٦٥، ١٩٦٦إلى رعاية الأم او مصلحة الطفل او الأب احياناً وذلك كله خلافاً للتحديد الذي كان قائماً في المذاهب .

ولم يتم هذا التطور بسهولة كما لم يسلم من الإنتقادات العنيفة والمعارضة الجذرية من ناحية المبدأ والتطبيق .

فمن الناحية النظرية اتهمت هذه الأفكار التحررية بأنها غير إسلامية ، وأنها علمنة للقانون مقصود بها اقتباس الأنظمة الأوروبية ، وأن الإتجاه إلى إعادة تفسير القرآن ليس إلا محاولة لتحقيق هذا الهدف ، وهو بذلك وسيلة لنسف جذور العقيدة الدينية ذاتها .

ويرجع إلى هذه المعارضة السبب في عدم الأخذ بإقتراحات اللجنة الباكستانية في انفاق الزوج على مطلقته ، وفي عدم اشتمال القانون العراقي سنة ١٩٥٩ على أي تعويض للمطلقة، وفي القانون الإيراني سنة ١٩٦٧—الذي سلب الزوج حقه في الطلاق وجعله من سلطة المحكمة إذا وقع سبب من الأسباب المحددة في القانون — أصبح إلزامياً ان تتضمن عقود الزواج شرطاً يفوض بمقتضاه الزوج زوجته حق طلب الطلاق إذا وقع أحد الأسباب المبينة بالقانون،وبهذا أصبح الزوجان على قدم المساواة بالنسبة لطلب الطلاق، وإنما على هذا الأساس المحسوب بدقة لعدم جرح شعور المعارضة التقليدية .

وإذا عدنا إلى السلطة الممنوحة للمحاكم في ظل التشريعات الحديثة نجد أن أحد مظاهرها إيجاز النصوص القانونية وبالتالي سلطة المحاكم في تفسيرها .

ولكن يجب الإشارة إلى ان هذه التشريعات وضعت بواسطة النخبة المتمدنة ولمصلحتها وهي بالطبع مغايرة لمزاج الغالبية العظمى من السكان .

وبالتالي نجد ان المحاكم — اما نتيجة إتجاهات شخصية وإما نتيجة سياسة مرسومة — لم تعط هذه التشريعات الأثر العملي ولا الروح التي قصد اليها واضعوها .

ففي سوريا مثلا يبدو ان المحاكم منصرفة إلى اعتبار ان طلاق الرجل زوجته لا يشكل « اضراراً » بها إلى الدرجة التي تبرر تعويضها ، ونفس

الشيء في تونس . وفي العراق قليلا ما تستخدم المحاكم سلطتها الجديدة في تطليق الزوجة على أساس « الضرر » الذي يلحقه بها الزوج ، وقد ذهبت إحدى المحاكم في العراق إلى حد اعتبار ان ضرراً لم يلحق الزوجة من اتهام زوجها لها بالزنا مع ان مثل هذه التهمة كفيلة بتعريض حياتها للقتل من جانب أقاربها .

لم يحدث في التاريخ القانوني العالمي مثل هذا الصدام بين قوى الثبات وقوى التغير كما يواجه الإسلام المعاصر حيث تمثل قوى الثبات مؤلفات كبار الفقهاء المذهبيين التي ظلت ذات سلطة مطلقة أكثر من عشرة قرون . وأمام هجمات قوى التغير تهدمت تماماً أجزاء من هذه القلعة كالقانون التجاري والجنائي ولكن منطقة قانون الأسرة ما زالت صامدة بفضل إعادة ترتيب وسائلها الدفاعية ، فقد ظل للشريعة سلطانها على حياة الأسرة بل وأحكمت رقابتها بمزيد من الأخلاقية القانونية ، وذلك بواسطة اقتباس آراء من مذاهب أخرى وتحرير القضاة والفقهاء من سلطان التقليد والسماح بمزيد من حرية تفسير الوحي الإلهي وإيجاد حلول للمشاكل التي لم ينظمها الوحي .

ان هذا الهجوم المفاجيء المتتابع على الإسلام كان يقتضى إجراءات تكتيكية فورية ولم يسمح بفرصة وضع تخطيط طويل المدى ، وإذا كان الفقه الإسلامي قد نجح في حل المشاكل الفورية لقانون الأسرة بواسطة إجراءات وقتية ad hoc ، الا أنه لم يضع أي مبادىء محكمة منظمة لضمان مواجهة التغيرات المقبلة ، فما زالت هناك مشاكل لم تحل ، وفي وسط هذه المرحلة الإنتقالية تقف حقيقة واحدة صامدة ، هي ان موقف المثالية الذي هيمن على علم الفقه في الماضي قد ذهب إلى الأبد ، وأصبح اهتمام الفقه الإسلامي الآن منحصراً بمواجهة تنظيم حاجات وآمال الحياة البشرية ، لقد أصبح علماً ذا هدف إجتماعي ، وهذا هو الإنجاز الحقيقي الحالي للفقه الإسلامي والذي ينبغي أن يستمد منه الإلهام المستمر للمستقبل .

خدمات مكتبية

دليل الباحث في الاقتصاد الإسلامي (٣)

د . جمال الدين عطية

د. ابراهيم دسوقي أباظة : استراتيجية التنمية بين الأصالة والتقليد . المغرب .

ابراهيم الطحاوي : الاقتصاد الاسلامي مذهباً ونظاماً ، دراسة مقارنة ١٩٧٤ مجمع البحوث الاسلامية .

د. ابراهيم فؤاد أحمد علي : الموارد المالية في الاسلام ١٩٦٩ معهد الدراسات الاسلامية .

د. ابراهيم فؤاد أحمد علي : الانفاق العام في الاسلام ، الانجلو ١٩٧٣ .

ابن زنجويه : كتاب الأموال (مخطوطة بوردور – تركيا) .

أحمد زكي اليماني : النهضة الاسلامية . السعودية .

أحمد الشرباصي : الاسلام والاقتصاد ، ١٩٦٥ الهيئة .

د. أحمد شلبي : الاشتراكية دراسة علمية نقدية يدعمها اليقين الروحي .

أحمد صلاح جمجوم : البنك الإسلامي .

أحمد النجار : النظرية الاقتصادية الاسلامية ٧٣ دار التحرير .

البهي الخولي : الاشتراكية في المجتمع الاسلامي بين النظرية والتطبيق ، وهبة .

تيسير عبد الجابر : دراسات في التكامل الاقتصادي العربي ، المعرفة .

جمال الدين عياد : شريعة الاسلام . العمل والعمال ١٩٦٧ ، النهضة المصرية .

د. صادق مهدي السعيد : العمل والضمان الاجتماعي في الاسلام . بغداد ١٩٧١ .

عبد الخالق النواوي : النظام المالي في الإسلام ، ٧٣ — النهضة العربية — الانجلو .

عبد السميع المصري : نظرية الاسلام الاقتصادية ٧٣ — الانجلو .

عبد العظيم شرف الدين : عقد المضاربة بين الشريعة والقانون ومدى صلاحيته للتطبيق في العمليات المصرفية المعاصرة . بحث فقهي مقارن . ١٩٧٤ — مكتبة الكليات الأزهرية .

د. عبد الغني الراجحي : التجارة في ضوء القرآن والسنة .

عبد المنعم النمر : الاسلام والشيوعية . ط ٢ — الهيئة .

عيسى عبده : الاقتصاد الاسلامي . مدخل ومنهاج — الجزء الأول . القاهرة ١٩٧٤ .

غريب الجمال : مدخل لدراسة مقارنة في المبادىء العامة للشريعة والقانون والمصارف المالية — ٧٣ — الفكر العربي .

ترجمة فاروق حلمي : الاسلام والربا . مصر .

فهمي عبد الجليل محمود : التنظيم الاسلامي للأرض الزراعية حتى قيام الخلافة العباسية وصلته بتطور التقنين الاقتصادي

الاسلامي . رسالة ماجستير ،دار العلوم ١٩٧٤ (غير مطبوعة) .

د. قهر الدين يونس : الانسانية نظام التوجيه الاقتصادي الطبيعي . القاهرة . ١٩٥٤ .

كمال عبد الرحمن الجرف : النظام المالي الاسلامي — ٧٣ القاهرة الحديثة .

لبيب السعيد : دراسة اسلامية في العمل والعمال ١٩٧٠ — الهيئة .

د. محمد البهي : نظام التأمين (في هدى أحكام الاسلام وضرورات المجتمع المعاصر) .

محمد حسين ميرزا : الاسلام والاشتراكية — ترجمة عبد الرحمن أيوب مراجعة علي أدهم — ١٩٦٥ — الهيئة .

د. محمد الدسوقي : التأمين بين النظرية والتطبيق . (رسالة ماجستير غير مطبوعة) .

محمد شوقي الفنجري : المدخل إلى الاقتصاد الاسلامي — النهضة العربية .

محمد عبد الجواد محمد : ملكية الأراضي في الاسلام : تحديد الملكية والتأميم ١٩٧٣ — النهضة العربية .

محمد عطية خميس : أصول الاقتصاد السياسي في الاسلام .

د. محمد فاروق النبهان : قروض الإنتاج في الشريعة الإسلامية —(غير مطبوع) .

مصطفى الزرقا : عقد التأمين وموقف الشريعة الاسلامية منه . دمشق ٦٢ .

د. مصطفى كمال وصفي : الملكية في الاسلام — ١٩٧٣ — مطبعة الأمانة .

الهمشري : المعاملات المصرفية في الاسلام (مجمع البحوث الاسلامية) .

يوسف كمال محمد : اقتصاديات الأمة المسلمة . (غير مطبوع) .

* * *

Aghnides : Mohammedan Theories of Finance.

Lohkegoard : Taxation in classic period.



بنك دبي الإسلامي

بتاريخ ٢٩ صفر ١٣٩٥ الموافق ١٢ مارس ١٩٧٥ صدر مرسوم أميري من سمو حاكم دبي الشيخ راشد بن سعيد المكتوم مرخصاًبانشاء بنك دبي الاسلامي كشركة مساهمة عامة محدودة ، مركزها الرئيسي دبي ، برأسمال قدره خمسون مليون درهم موزع على مائة ألف سهم قيمة كل سهم خمسمائة درهم .

ونجتزىء من النظام الأساسي للبنك — ببعض المواد المهمة وذات الدلالة على أهدافه ووسائله :

مادة (٤) : الاغراض التي أسست من أجلها الشركة مبينة فيما يلي وهي تباشر جميع اعمالها على غير أساس الربا وما في حكمه :

١ — القيام بجميع الخدمات والعمليات المصرفية لحسابها أو لحساب الغير .

٢ — القيام باعمال الاستثمار مباشرة ، او بشراء مشروعات او بتمويل مشروعات او اعمال مملوكة للغير .

ويجوز للشركة ان تكون لها صلة أو أن تشترك بأي وجه من الوجوه مع الهيئات التي تزاول أعمالاً شبيهة بأعمالها

أو التي قد تعاونها على تحقيق غرضها في دبي او في الخارج ولها أن تشتري هذه الهيئات أو أن تلحقها بها بأي عقد قانوني كالاندماج والضم .

٣ ــ قبول الودائع النقدية على اختلاف صورها للحفظ أو الاستثمار .

٤ ــ شراء وبيع السبائك الذهبية والعملات الخارجية وبيع وشراء حوالاتها .

٥ ــ التمويل لآجال قصيرة بضمان اوراق تجارية .

٦ ــ فتح الاعتمادات وتقديم سائر التسهيلات المصرفية لقاء كفالة شخصية او بدونها .

٧ ــ اصدار الكفالات لمنفعة شخص ثالث بضمانة او بدونها .

٨ ــ تحصيل بدلات الحوالات والكمبيالات والصكوك وتخليص بوالص الشحن والمستندات الاخرى لحساب العميل أو لحساب شخص ثالث (الغير) مقابل اتعاب لصالح الشركة .

٩ ــ تلقي الاكتتابات بالنسبة لعمليات تأسيس الشركات المساهمة وشراء وبيع الاسهم لحساب الشركة أو لحساب شخص ثالث .

١٠ ــ القيام بأعمال بنوك وصناديق التوفير .

١١ ــ حفظ جميع انواع النقود والمعادن الثمينة والسندات والطرود والرزم وتأجير الخزائن الخاصة .

١٢ ــ القيام بأعمال الامين والوكيل وقبول الوكالات وتعيين الوكلاء .

١٣ ــ استخدام الالية المصرفية الحديثة التي تمكن الشركة من سرعة انجاز العمليات وتوفير الوقت وتحقيق الدقة في

التنفيذ وذلك عن طريق استعمال الآلات الالكترونية الدقيقة وذلك بالنسبة لحسابات الشركة مع جواز تأجير خدمات هذه الآلات للغير .

وعلى وجه العموم للشركة القيام بسائر الاعمال والخدمات المصرفية والاعمال التي تجيزها القوانين والانظمة واللوائح المرعية للمصارف .

مادة (٥) : للشركة — على سبيل المثال لا الحصر — أن تقوم بالاعمال الآتية تحقيقاً لاغراضها الاستثمارية ، وذلك باقامة المنشآت أو بتمويل القائم منها : —

١ — القيام بكافة اعمال الاستثمار والاستقصاء المتعلقة بتوظيف رؤوس الاموال وتقديم كافة الخدمات الخاصة بهذه العمليات للغير ، ومنها الاستشارات والتوصيات .

٢ — القيام بكافة أعمال المقاولات الانشائية والصناعات الهندسية المرتبطة بها وكذلك القيام بالاعمال الكهربائية والميكانيكية وما يتصل بها .

٣ — تأسيس الشركات التجارية والتعامل في بيع وشراء اسهمها .

٤ — انشاء او شراء المصانع وادارتها وتسويق منتجاتها .

٥ — انشاء المصارف وشركات الاستثمار على اختلاف انواعها والقيام بكافة الاعمال المرتبطة بها أو المشابهة لها .

٦ — القيام بالاعمال المتعلقة باستخراج المعادن والزيوت والمحاجر وغيرها من موارد الثروة الطبيعية .

٧ — القيام بكافة أعمال الاستثمار الزراعي .

٨ – شراء الاراضي والعقارات بقصد بيعها بحالتها الاصلية أو بعد تجزئتها أو بقصد تأجيرها ..

٩ – القيام بجميع عمليات الاستيراد والتصدير الخاصة بالسلع على اختلاف انواعها .

١٠ – شراء السلع وغيرها من الاموال المنقولة بقصد بيعها او بقصد تأجيرها ، أو استئجارها لتأجيرها من الباطن .

١١ – القيام بكافة الاعمال المتعلقة بالملاحة البحرية والجوية والنقل البري وبناء الطرق وتعبيدها واقامة الجسور والسدود والاحواض الجافة وصيانتها واقامة الخزانات والمستودعات بأرصفة الموانيء وفي داخل البلاد .

١٢ – تخزين السلع والمحاصيل والمنقولات بوجه عام .

١٣ – انشاء انظمة تعاونية او تبادلية تتفق وأحكام الشريعة لتأمين اموالها الخاصة والودائع النقدية وسائر القيم المنقولة والثابتة وانشاء هيئات تأمين تبادلي لصالح الغير .

١٤ – تملك جميع انواع براءات الاختراع والعلامات التجارية والشهادات والامتيازات وحقوق الملكية الادبية والفنية التي تراها الشركة ضرورية لاعمالها واستعمالها والمتاجرة والتصرف فيها بكل أنواع التصرفات القانونية .

مادة (٣٠) : يقوم بتصريف أمور الشركة ، في حدود السياسة التي يرسمها مجلس الادارة والقرارات التي يصدرها ، لجنة تنفيذية تشكل بقرار من مجلس الادارة وتتألف من عضو مجلس الادارة المنتدب ومن المستشار العام والمدير العام او نائبه – ولهذه

اللجنة أن تنتدب لبعض الاعمال التفصيلية رؤساء الادارات والخبراء المعتمدين لدى الشركة .

ومن مهام اللجنة التنفيذية بحث المشروعات وطلبات التمويل وتقويمها من النواحي الفنية والاقتصادية والمالية والقانونية واصدار التوصيات تمهيداً لعرض طلبات العملاء والجديد من المشروعات على مجلس الادارة .

ويرأس هذه اللجنة التنفيذية عضو مجلس الادارة المتفرغ وتتخذ قراراتها بالاغلبية .

مادة (٣٤) : تحدد الجمعية العمومية العادية مكافآت أعضاء مجلس الادارة ، ولمجلس الادارة أن يقرر مكافآت للمدير العام والخبراء والمستشارين .

ويجوز أن تتضمن المكافآت المشار اليها في الفقرتين السابقتين نسباً من الارباح الصافية للشركة .

ولا يجوز أن تزيد جملة المكافآت المقررة بهذه المادة على ١٠٪ من الربح الصافي بعد خصم الاستهلاكات والاحتياطيات وتوزيع ربح لا يقل عن خمسة في المائة من رأس مال كل من المساهمين والمودعين مع التفويض توزيعاً أول .

ويجوز توزيع جانب من الباقي على المساهمين توزيعاً ثانياً بشرط الا يزيد على خمسة في المائة من رأس مالهم .

ويجوز بعد ذلك توزيع بعض اخر على المساهمين والمودعين مع التفويض ، ويرحل الباقي الاخير إلى احتياطي تسوية الارباح والاحتياطي فوق العادة ، وكل ذلك بناء على اقتراح مجلس الادارة واقرار الجمعية العمومية للمساهمين .

أعمال الشركـة

الـــودائع

مادة (٥٣) : تقبل الشركة الودائع على أحد هذين الاساسين :

١ — ودائع بدون تفويض بالاستثمار وتأخذ صورة الحسابات الجارية ودفاتر الادخار المعمول بها في النظم المصرفية المعاصرة ، وهذه كلها تأخذ حكم « الوديعة » المعتمدة في الشريعة الإسلامية .

٢ — ودائع مع التفويض بالاستثمار ، ويكون التفويض مقيداً أو غير مقيد وتأخذ هذه الودائع صورة عقد القراض الشرعي .

مادة (٥٤) : الودائع التي لا يفوض اصحابها الشركة في استثمارها يجوز سحبها كلها أو بعضها في أي وقت .

مادة (٥٥) : الودائع التي يفوض أصحابها الشركة في استثمارها تدخل مع رأس المال العامل المخصص للاستثمار في المشروعات التي تقوم بها الشركة سواء بطريق مباشر أو بطريق تمويل مشروعات الغير .

ويجوز أن يكون التفويض مقيداً بالاستثمار في مشروع معين تجاري أو عقاري ، أو صناعي ، أو مالي ، أو غير ذلك من مشروعات الشركة ، كما يجوز أن يكون التفويض مطلقاً . ويكون الايداع لمدة محددة في عقد الايداع أو لمدة غير محددة — وفي حالة الايداع لمدة غير محددة ينص في عقد الايداع على

المدة اللازم اشعار الشركة قبلها لسحب الوديعة واجراء تصفية حساب الاستثمار الخاص بها .
اما الوديعة لمدة محددة فالاصل هو عدم سحبها قبل الموعد المحدد في عقد الايداع وانما يجوز على سبيل الاستثناء في حالات خاصة ، وبناء على طلب صاحب الوديعة وموافقة مجلس ادارة الشركة سحب الوديعة قبل موعدها والتنازل عن حصة صاحبها في الارباح عن السنة المالية التي يتم السحب خلالها كلها أو بعضها ، وفقاً لما يقرره مجلس الادارة .

مادة (٥٦) : تحسب ارباح الودائع مع التفويض بالاستثمار على اساس التسوية بينها وبين رأس المال ولمجلس الادارة حق اعداد اقتراح بتوزيع الارباح الصافية للشركة على أية صورة يراها محققة لمصلحة المساهمين والعملاء مع الالتزام بدعم المركز المالي للشركة ودون الخروج على نصوص نظام الشركة ، ولا يكون قرار مجلس الادارة نافذاً إلا بعد عرضه واقراره في الجمعية العمومية للمساهمين .

الأعمال المصرفية العاديـــة

مادة (٥٧) تنظم الاعمال المصرفية العادية التي تقوم بها الشركة لائحة خاصة يضعها مجلس الادارة ويبين بها على وجه الخصوص فئات المصاريف والعمولات التي تتقاضاها الشركة عن هذه الخدمات ، وتخضع هذه اللائحة لما يقرره مجلس الادارة من تعديلات .

التمويـــــل

مادة (٥٨) يقوم مجلس الادارة بوضع خطة استثمار أموال الشركة والمودعين في قطاعات الاقتصاد المختلفة ولآجال قصيرة ومتوسطة وطويلة

بما يحقق مصلحة الشركة في اطار المصلحة العامة .
ويتم الاستثمار بالاشتراك في انشاء مشروعات جديدة أو شراء مشروعات قائمة أو المساهمة فيها عن طريق تمويلها .

مادة (٥٩) : تنفيذ الخطة المشار اليها في المادة السابقة (٥٨) من اختصاص اللجنة التنفيذية وترجع إلى مجلس الادارة في كل ما ترى ضرورة الرجوع اليه فيه .

مادة (٦٠) : يحدد مجلس الادارة النسبة التي لا يتجاوزها تمويل اي مشروع جديد أو قائم من رأس المال العامل ، كما يحدد جملة المبالغ التي يجوز تشغيلها في مشروعات قصيرة الاجل ومشروعات طويلة الاجل ، وذلك في حدود ما تسمح به الاوضاع المالية للشركة والاعتبارات الفنية الواجبة بحكم القانون أو العرف .

مادة (٦١) : مجلس الادارة مسئول عن توافر السيولة النقدية في الشركة في كل وقت .

مادة (٦٢) : تسترشد الشركة في تقديرها لما يقدم اليها من طلبات التمويل بالاعتبارات الاقتصادية والقانونية ، وعلى الاخص :

أولا : الملاءة المالية التي يتمتع بها الطالب .

ثانيا : مدى صحة وكفاية الكفالة المالية المقدمة من طرف ثالث.

ثالثا : درجة أهمية المشروع المطلوب تمويله وأولويته على غيره من حيث المصلحة العامة للامة الاسلامية .

رابعا : التقديرات الدقيقة لتكاليف المشروع .

خامسا : عدم مجاوزة التكاليف الكلية والنسبية للحجم الامثل للمشروع بظروفه ، عقوماته .

سادسا : التقويم الاقتصادي والفني بما في ذلك دراسة فرص نجاح المشروع .

سابعا : التأكد من توافر القدر المناسب من المال اللازم لتنفيذ المشروع لدى اصحاب المصلحة فيه بالاضافة إلى تمويل الشركة له .

ثامنا : توافر الجهاز الاداري والفني الكفء للمشروع .

تاسعا : عدم تعارض المشروع مع المصالح الاقتصادية لدولة الامارات العربية المتحدة أو مصالح غيرها من البلاد العربية والاسلامية والصديقة .

مادة (٦٣) : يجب أن تتضمن جميع العقود المبرمة بين الشركة وادارة المشروع محل التمويل كل ما يلزم من الشروط والبيانات وعلى الاخص ما يلي :

أولا : الشروط المالية بما في ذلك نسبة الربح المستحقة للشركة مقابل التمويل والمبلغ المستحق للشركة مقابل الدراسة والاشراف أو الوكالة .

ثانيا : تعهد ادارة المشروع بأن تقدم إلى الشركة دوريا المعلومات الكافية عن سير العمل في المشروع محل التمويل من تاريخ توقيع الاتفاقية حتى تصفية العلاقة المالية .

ثالثا : تعهد ادارة المشروع بأن تقدم للشركة جميع التسهيلات اللازمة للتعرف على سير العمل الذي تسهم الشركة في تمويله .

رابعا : بيان وسائل التأكد من صرف دفعات التمويل على تكاليف المشروع محل التمويل وفي المواعيد المحددة

لها ويجوز أن يكون ذلك بالصرف مباشرة من الشركة إلى أوجه المصاريف المعتمدة للمشروع .

خامسا : بيان وسائل التأكد من استرداد الشركة لقيمة التمويل وحصتها من الربح ويجوز أن يكون ذلك بتحصيل الشركة لدخل المشروع محل التمويل .

سادسا : بيان وسائل التأكد من صحة حسابات المشروع . ويجوز أن يكون ذلك باشراف محاسبي الشركة ومراقبيها على حسابات المشروع .

سابعا : بيان وسائل التأكد من إبرام عقود قانونية مع موظفي المشروع وعماله والمقاولين الاصليين ومن الباطن والتجار وغيرهم ممن يلزم التعاقد معهم بشأن تنفيذ المشروع .

مادة (٦٤) : للشركة – حسب طبيعة كل معاملة – أن تطلب المزيد من الضمانات المنصوص عليها في المادة السابقة كالرهن العقاري أو الحيازي وغير ذلك من التأمينات العينية والشخصية وقد تقبل الضمانات التي يقدمها أطراف آخرون بما في ذلك الضمانات من المؤسسات المالية وهيئات التأمين والمصارف .

مادة (٦٥) : تحتفظ الشركة بسرية سجلاتها ووثائقها ومعاملاتها وجميع المعلومات التي تحصل عليها من عملائها ولا يجوز للغير الاطلاع عليها أو اخذ اية بيانات عن معاملات أو أرصدة العملاء الا بناء على أمر السلطة القضائية .

القرض الحسن

مادة (٦٦) : للشركة الحق في اقراض المساهمين والمودعين دون تقاضي أية فائدة أو مشاركة في الربح بالشروط الآتية :

١ ــ مراعاة الاعتبارات المنصوص عليها في المادة ٦٢ .
٢ ــ مراعاة الضمانات المنصوص عليها في المادتين ٦٣ ، ٦٤ باستثناء المشاركة في الربح .
٣ ــ أن يكون القرض لغرض انتاجي لا استهلاكي .
٤ ــ أن يكون مبلغ القرض صغيراً ويقرر مجلس الادارة من حين لآخر الحدود التي تراعى في هذا الشأن .
٥ ــ أن يكون القرض قصير الاجل ، ويقرر مجلس الادارة الحد الاعلى للمدة الجائز الاقراض لها .

صنـــدوق الزكـــاة

مادة (٦٧) : يجوز للشركة ، بقرار من مجلس الادارة أن تسهم في انشاء صندوق للزكاة ملحق بها ومنفصل في حساباته وادارته عنها وتقبل فيه الزكاة من المساهمين والمودعين والغير ، وينفق منه على مصارف الزكاة وفقاً لاحكام الشريعة . ويدير الصندوق لجنة مكونة من خمسة أعضاء يختارهم مجلس الادارة من بين المساهمين والمودعين والمتطوعين من دافعي الزكاة وذلك لمدة سنتين ... ويصدر مجلس ادارة الشركة لائحة خاصة بتنظيم العمل في صندوق الزكاة ، وتعلن اللائحة لكل صاحب مصلحة في ذلك ، كما تقدم في الوقت المناسب إلى الجهات المختصة بهذه الشئون .

مؤتمرات

صندوق التضامن الإسلامي

• اختتم مؤتمر صندوق التضامن الإسلامي إجتماعاته في جدة بإتخاذ قرارات هامة تتعلق بمشاريع الصندوق لخدمة القضايا الإسلامية بصفة عامة في العالم سواء بمساعدة الاقليات المسلمة أو مراكز الثقافة الإسلامية أو مدارس أبناء المسلمين والمساجد ودور العلم ونشر الدعوة الإسلامية وإقامة العديد من الجامعات الإسلامية الكبيرة في عدد من الدول وعلى رأسها الدول الافريقية .

وقد أعلن الاستاذ حسن التهامي الأمين العام للمؤتمر الإسلامي ان الحصص المدفوعة للصندوق قد بلغت حتى الآن ١٤ مليون دولار من الامارات والسعودية وليبيا والكويت .

وترجع قصة إنشاء صندوق التضامن الإسلامي إلى القرار الذي أصدره مؤتمر وزراء الخارجية الإسلامي الرابع في بنغازي بإنشاء صندوق للجهاد ، ثم حالت بعض الظروف دون البدء في تنفيذ هذا المشروع فقرر مؤتمر القمة الإسلامي الثاني بلاهور (٢٢ — ٢٤ فبراير ١٩٧٤) إدماج هذا الصندوق في صندوق التضامن الإسلامي الذي تقرر إنشاؤه وقد صدق مؤتمر وزراء الخارجية الإسلامي الخامس في كوالمبور (٢١ — ٧٤/٦/٢٥) على النظام الأساسي للصندوق .

وقد جاء في هذا النظام انه :

بموجب مؤتمر القمة الإسلامي الثاني بلاهور ، ينشأ صندوق دائم له شخصيته الإعتبارية ويسمى « صندوق التضامن الإسلامي » يكون مركزه الرئيسي في الأمانة العامة للمؤتمر الإسلامي في جدة .

ويهدف هذا الصندوق وفق هذا النظام إلى العمل على تحقيق كل ما من شأنه رفع مستوى المسلمين في العالم والمحافظة على عقيدتهم ودعم تضامنهم وجهادهم في جميع الحالات وخاصة :

١ ــ التخفيف من أثر ونتائج الأزمات والمحن والكوارث الطبيعية والظروف الإجتماعية التي تتعرض لها البلاد والمجتمعات الإسلامية وتوجيه المساعدات المادية اللازمة لذلك .

٢ ــ تنظيم منح المساعدات والمعونات المادية للبلاد والاقليات والجاليات الإسلامية بغية رفع مستواها الديني والثقافي والاجتماعي والمساهمة في بناء المساجد والمستشفيات والمدارس التي يحتاج إليها .

٣ ــ تنظيم نشر الدعوة الإسلامية ورسالتها وتعاليم الإسلام ومثله العليا ودعم المراكز الإسلامية داخل الدول الاسلامية وخارجها لاجل خير المجتمعات الاسلامية ونشر الفكر الإسلامي .

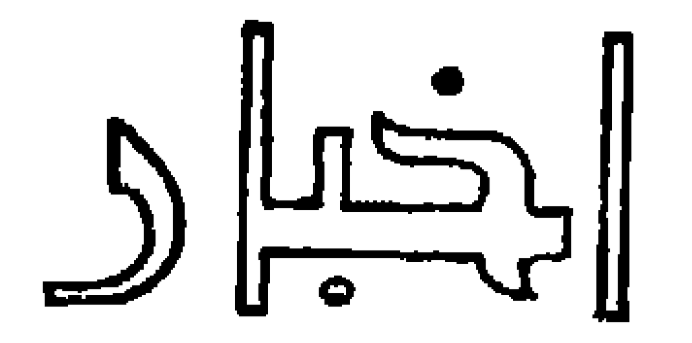
٤ ــ تشجيع البحث العلمي والتقني وإنشاء وتمويل الجامعات الإسلامية إستجابة لاحتياجات العالم الحديث حيثما كان ذلك مطلوباً ودعم الجامعات القائمة فعلاً .

٥ ــ دعم وتنظيم نشاط الشباب المسلم في العالم روحياً واجتماعياً ورياضياً .

٦ ــ تنظيم الحلقات الدراسية التي تضم نخبة من الخبراء والمتخصصين للنظر في قضايا التشريع والتقنين والادارة والاقتصاد والثقافة والعلوم التي يحتاج العالم الإسلامي إلى بلورة الفكر الإسلامي بشأنها .

٧ ــ تنفيذ جميع المشروعات التي يقرها المؤتمر الإسلامي ويعتبر تنفيذها من اختصاص صندوق التضامن الإسلامي .

* * *



• عقد المجلس الإسلامي دورته السنوية الرابعة في لكهنو بشمال الهند في مستهل شهر مارس ، وترأس الدورة السيد حبيب أحمد ، وكانت هذه الدورة أول إجتماع عقد بعد وفاة مؤسس الحركة الزعيم المسلم الشهير الدكتور عبد الجليل فريدي .

كان من المقرر ان يفتتح المؤتمر مولوي فاروق مير واعظ زعيم كشمير الديني المعروف ، ولكن ظروفاً سياسية حالت دون اشتراكه ، فافتتح الدورة السيد سلطان صلاح الدين أويسي زعيم حركة اتحاد المسلمين في ولاية آندهرا بجنوب الهند .

ألقى الدكتور اشتياق حسين قريشي أحد العاملين البارزين في النشاطات الاجتماعية والدينية للمسلمين الكلمة الترحيبية ، ثم تحدث السيد حبيب أحمد رئيس المجلس الإسلامي للولاية الشمالية ، ثم تحدث عدد كبير من زعماء الأمة الإسلامية .

وقد حضر المؤتمر الذي دام يومين آلاف من المندوبين والمراقبين من مختلف أنحاء الهند وتوجه المندوبون في اليوم الثاني إلى دار العلوم ندوة العلماء للاستماع إلى سماحة الشيخ ابي الحسن الندوي .

واتخذ المجلس عدة قرارات تتعلق بالاوقاف وتدعيم المعاهد الإسلامية ، واشتراك المسلمين في الإنتخابات وبرامج الانعاش القومي والإجتماعي ومسألة تأميم المعاهد التعليمية والكتب المدرسية وجامعة عليجراه الإسلامية ومسألة اللغات ومسألة الاضطرابات الطائفية .

* * *

• عقد في الفترة من ٢ — ٤ / ٥ / ١٩٧٥ المؤتمر السنوي التاسع للعصور الوسطى وكان موضوعه « الإسلام والغرب في القرون الوسطى » وقام بتنظيم المؤتمر مركز دراسات العصور الوسطى وعصر النهضة وبرنامج جنوب غربي آسيا وشمال افريقيا بجامعة نيويورك . وقدمت للمؤتمر دراسات هامة حول الموضوع .

* * *

• يعقد في الفترة بين ١٣ ، ١٨ اغسطس ١٩٧٥ بمقر مركز روكفلر ببحيرة كومو بايطاليا ندوة يشترك فيها عشرون من الاساتذة المختصين بشئون الشرق الأوسط تحت رعاية حكومتي باكستان وإيران وتحت الرئاسة الفخرية للسيد سردار محمد إقبال رئيس القضاة بالمحكمة العليا بباكستان . وينظم الندوة المعهد الامريكي للدراسات الباكستانية بجامعة ديوك درهام بشمال كارولينا بالولايات المتحدة ، وتدور أبحاثها حول محورين :

١ — الجهود التي تبذلها مختلف الدول الإسلامية لاعادة بناء الإسلام و « مواءمته » adapt للأحوال المعاصرة .

٢ — النهضة أو البعث الجديد للقوة الإسلامية التي أخذت دفعة قوية من نجاح بعض الاتحادات مثل الاوبك ، والقيادة الجديدة في الدول الإسلامية ، والحس الجديد للهوية الإسلامية .

* * *

• تحت رعاية الجمعية الدولية للعلوم القانونية ، تصدر تباعاً أجزاء « الموسوعة الدولية للقانون المقارن » والتي يجري العمل فيها منذ بضع سنوات على ان تصدر في ١٧ مجلداً تغطي الموضوعات الآتية :

١ — تقارير وطنية عن النظام القانوني في كل دولة من دول العالم .
٢ — النظم القانونية الكبرى في العالم ، مقارنتها وتوحيدها .
٣ — القانون الدولي الخاص .
٤ — الأشخاص والأسرة .
٥ — الميراث
٦ — الملكية والمؤسسات .
٧ — العقود عامة .

٨ ــ العقود الخاصة .
٩ ــ التصرفات والنظم التجارية .
١٠ ــ أشباه العقود .
١١ ــ العمل غير المشروع .
١٢ ــ قانون النقل .
١٣ ــ الأعمال والمنظمات الخاصة .
١٤ ــ الملكية الأدبية والصناعية .
١٥ ــ قانون العمل .
١٦ ــ الإجراءات المدنية .
١٧ ــ الدولة والإقتصاد .

ويتناول المجلد الاول شرحاً للحالة القانونية في كل دولة بما في ذلك الدول الإسلامية .

كما يتناول المجلد الثاني عرض الشريعة الإسلامية ضمن النظم القانونية الكبرى في العالم .

أما باقي المجلدات فيأتي بحث رأي الشريعة الإسلامية حسب المناسبات ضمن ما يستعرضه الكتاب من آراء القوانين المختلفة في كل مسألة .

وتصدر الموسوعة باللغة الانجليزية ، ويتولى رئاسة تحريرها البروفسور تزفايجرت ويتولى السكرتارية التنفيذية الاستاذ دروبنيج وكلاهما من معهد ماكس بلانك للقانون المقارن في هامبورج بالمانيا الغربية ، ويعاونهما لجنة تحرير تضم عدة اساتذة للقانون المقارن من عدة دول ، كما يرأس تحرير كل مجلد مسئول يعاونه عدد من الكتاب المختصين ، هذا بالاضافة إلى المستشارين في كل نظام من النظم القانونية الكبرى .

وقد صدر تباعاً من الموسوعة حتى الآن عدة أجزاء متفرقة تعادل أربعة مجلدات .

* * *

بعد أن قام مركز التوثيق التابع لمركز دراسات الشرق الاوسط والإسلام بجامعة درهام بتجميع إحدى أكبر مجموعات التوثيق عن الشرق الأوسط والإسلام في العالم، تقوم الآن شركة ميكروفيلم الجامعة بنشر هذه المجموعة في شكل بطاقات شفافة مصغرة Microfiche وأطلق على المشروع أسم Middle East Datafile تغطي المعلومات عن ٤٨ دولة إسلامية وشرق أوسطية تمتد من جمهوريات آسيا السوفيتية شرقاً وتركيا شمالاً وموريتانيا

غرباً وتنزانيا جنوباً ، وتغطي من الموضوعات ٢١ موضوعاً متنوعاً هي الزراعة والبنوك والطقس والتجارة والثقافة والدفاع والإقتصاد والمالية وخطط الاستثمار والموارد المائية والأرضية والقانون والسياسة والقوى البشرية والصناعية والنفط والدين والإحصاء والاجتماع والنقل وتخطيط المدن والرفاهية .

* * *

• تألفت سنة ١٩٧١ في جمعية دراسات الشرق الأوسط (وهي جمعية تضم أساتذة الدراسات الشرقية في جامعات الولايات المتحدة وكندا) لجنة لبحث كيفية معالجة الموضوعات المتعلقة بالشرق الأوسط في الكتب المقررة على تلاميذ المدارس الثانوية في الولايات المتحدة وكندا ، وقد قامت اللجنة بفحص اكثر من ٦٠ كتاباً عن التاريخ والدراسات الاجتماعية وقدمت مؤخراً تقريرها النهائي إلى الجمعية ، والذي تضمن أن بعض الكتب مبحوثة ومكتوبة بصورة جيدة ، إلا أن الغالبية تتضمن وقائع خاطئة ومعلومات قديمة عن الواقع السياسي والاجتماعي المتطور ، وتبسيطاً زائداً لمسائل معقدة وتجاهلاً لأسباب المشاكل ... وقد كتب التقرير البروفسور ويليام جريسولد من جامعة كولورادو بالتعاون مع باقي أعضاء اللجنة المذكورة .

ومن ناحية أخرى قام البروفسور ميشيل سليمان من جامعة كنساس — قبل تشكيل اللجنة المشار إليها فيما سبق — بدراسة عن مدارس كنساس في ربيع ١٩٧٢ على أساس استبيان وجه إلى ٤٢٥ مدرسة ثانوية في كنساس يتعلق بتدريس تاريخ العالم ، بما في ذلك التاريخ الإسلامي ولا تقتصر أهمية التقرير على مدارس ولاية تكساس فقط لأن مؤلفي كتب التاريخ ليسوا بالضرورة من مواطني هذه الولاية كما أن هذه الكتب مستعملة بصورة واسعة في ولايات أخرى .

ويعطي التقرير والتحليلات الواردة به لاجابات المدرسين مؤشرات هامة عن مدى الاهتمام بالشرق الأوسط وعدم رضا المدرسين عن الحالة الراهنة لتدريس تاريخ هذه المنطقة من العالم .

Vol. 1, No. 3 Shaa'ban 1395 — August 1975

al-Muslim al-mu'āsir

The Contemporary Muslim